عبد الرضا صادق

في أدب العراق الحديث

دور الأدباء الشيعة

(1900 - 1958)

مراجعة وتقديم:

حبيب صادق

الفارابي

في أدب العراق الحديث

عبد الرضا صادق

في أدب العراق الحديث

دور الأدباء الشيعة

(1900–1958)

مراجعة وتقديم: حبيب صادق

دار الفارابي

الكتاب: في أدب العراق الحديث
المؤلف: عبدالرضا صادق
مراجعة وتقديم: حبيب صادق
الغلاف: فارس غصوب

الناشر: دار الفارابي ـ بيروت ـ لبنان
ت: 301461(01) ـ فاكس: 307775(01)
ص.ب: 3181/ 11 ـ الرمز البريدي: 2130 1107
e-mail: info@dar-alfarabi.com
www.dar-alfarabi.com

الطبعة الأولى 2009
ISBN: 978-9953-71-339-1

الإهداء

إلى روح والدي، المغفور له، الشيخ عبد الحسين صادق:

تحية وفاء،

وعرفان جميل.

عبد الرضا

- التقديم
- قصائد للمؤلف

تقديـــم

□ تمهيد

تُرى كيف يسعني الإقدام على تسطير هذا التقديم؟!

لشد ما كان يُرضي نفسي ويرأف بمشاعري أن ينهض بهذه المهمَّة الأدبية صاحب الحق الطبيعي بها، والأجدر مني على صوغها وضبطها بدقة على نحوٍ أفضل شكلاً ومضموناً. وصاحب هذا الحق هو، تعييناً، واضع هذا الأثر الأدبي الماثل بين يديك، اليوم، في كتاب ناجزٍ بعد أن كان مخطوطة يحيطها واضعها ببالغ حرصه وعظيم اهتمامه ويعلِّق عليها أملاً عريضاً. ولعلَّك تتفهَّم هذا الأمر منه وتقدِّره إذا ما وقفت على مقدار الجهد المضني الذي بذله، بشغفٍ وجَلَد، في التحضير لعمله الكتابي، جمعاً للمصادر والمراجع واستغراقاً في قراءتها، قراءة دقيقة متفحِّصة، وإذا ما وقفت، أيضاً، على عدد السنوات الكثيرة التي قطعها منكبّاً، آناء الليل وأطراف النهار، على تحبير صفحات هذا الأثر الأدبي بكل ما أوتي من قدرة على البحث والتقصّي والمقارنة ثم المعالجة بكل ما امتلكت ثقافته الوسيعة من معارف في علوم اللغة العربية وفي مقومات الصناعتين: النثر والشعر.

وبعدُ فإذْ تعلم، أنَّ صاحب هذا الأثر الأدبي، هو أخي الكبير عبد الرضا صادق لاستقامت، لديك، أدلَّة الحكم على أحقيَّته الطبيعية في تسطير هذا التقديم هو نفسه لكونه أدرى بشعاب مكَّة من الآخرين الوافدين إليها، بلغت ما بلغت صلتهم الرحمية بأهلها فرادى أو جماعات.

أما كيف وسعني، أخيراً، القيام بهذه المهمة المحرجة فذلك أمر لا صلة له بمشيئتي الشخصية، من قريب أو بعيد، إنما هو استجابة قهرية لمشيئة القدر المحتوم ليس غير. وحكاية ذلك أنَّ أخي عبد الرضا، الذي كان مقيماً في بغداد منذ عقود،

أصيب بداءٍ عُضال أودى بحياته قبل أن تكتحل عيناه برؤية نتاج قلمه مطبوعاً في كتاب لائق به على نحو ما كان يأمل ويتمنَّى. هذا الواقع المؤلم أملى على أفراد أسرته الصغرى، مسؤولية الحفاظ على مخطوطته من آفات الإهمال أو التَّلف أو الضياع، في ظروف العراق الكارثية. وثمرة جهدٍ شاق بذلته عقيلته السيدة سلوى أحمد الراوي سَلِمت المخطوطة مما كان يتهدَّدها من مخاطر ونُقلت إلى بيروت، بحرصٍ شديد ومهارة فائقة ثم وُضعت بين يديَّ في نهاية المطاف المؤرِّق. وهنا وجدتني، مدفوعاً بالوفاء لأخي وبحرصي على الأثر الأدبي القيِّم، ليس إلى متابعة المحافظة على المخطوطة فحسب بل إلى العمل الجاد على نشرها في كتاب لائق بها تحقيقاً لأمنية أخي الراحل الغالية. ومن فوري سعيت، في أكثر من اتجاه، إلى أن وُفِّقت بإبرام عقد ودِّي مع الصديق مدير «دار الفارابي» للنشر الأمر الذي وضعني، وجهاً لوجه، أمام واجب أدبي آخر، ألمح إليه مدير الدار برفق، في ضوء خبرته العملية في عالم النشر. وهذا الواجب يدعوني إلى تحرير تقديم للكتاب، لا غنى عنه تعريفاً بالكتاب وصاحبه على جاري العادة المتَّبعة. فآثرت الاكتفاء بمحاولة التعريف بصاحب الكتاب ليس غير، محاذراً مقاربة ما جاء في متون صفحاته من مسارات الدراسة والبحث والتحليل والاستخلاص يقيناً مني بأهلية الناقد الأدبي على النهوض بهذه المهمة الأدبية بصورة موضوعية لعلَّني لا أستطيع القيام بمثلها تأثُّراً بصلة الرَّحم.

وفي صدد التعريف لن أحاول كتابة السيرة الذاتية لأخي بكامل فصولها ولو حاولت لأقعدني العجز عن ذلك لأسباب كثيرة يأتي في مقدمها أنَّه قضى نحبه، رحمه الله، من غير أن يدوِّن حرفاً واحداً يتصل بسيرة حياته الموزَّعة الفصول، في المكان، بين لبنان والعراق ومصر، وفي الزمان بين عام 1918، تاريخ ولادته، وبين عام 1997، تاريخ وفاته، ويأتي، في جملة الأسباب، غياب مجايليه المطَّلعين على هذا الجانب أو ذاك من حياته، من جهة، وندرة المكتوب عنه في كتب التراجم، من جهة ثانية. من هنا رأيتني محمولاً على الاكتفاء بالوقوف فقط على المعالم الأساسية، المتيسِّرة لي، من سيرته الذاتية التي كانت حافلة بضروب التحديات والمواجهات والإخفاقات والإنجازات. وتوخياً للدقَّة رأيت أن أشطر مساحة سيرته الذاتية، من حيث المكان والزمان معاً، إلى ثلاثة أشطر: الشطر الأول: الإقامة في لبنان، والثاني: الإقامة في مصر، والثالث: الإقامة في العراق.

* * *

□ المعالم الأساسية للسيرة الذاتية

الشطر الأول: الإقامة في لبنان

يتفرَّع هذا الشطر، من المعالم الأساسية لسيرته الذاتية، إلى فرعين اثنين يختلفان في المكان والزمان. فالفرع الأول منهما يتصل بشؤون الولادة والنشأة الأولى والدراسة الابتدائية ومداه الزمني حوالى السبع عشرة سنة أما المدى المكاني فلا يتجاوز مدينة النبطية ومحيطها القريب وصولاً إلى بلدة الخيام الجبلية: مهد آل صادق في جنوبي لبنان. والفرع الثاني يتصل بمرحلة مرضه العضال وانتقاله، من جرائه، إلى رحمته تعالى. لقد تصرَّمت أيام هذه المرحلة، البالغة الصعوبة، في رحاب بيروت، وتخطَّت بقليل، سقف السنتين اللتين كانتا غاصَّتين بصنوف المعالجات الطبية التي كانت تجري، بعناية فائقة، في المستشفى حيناً وفي المنزل العائلي حيناً آخر إلى أن وافته المنيَّة، وهو في التاسعة والسبعين من عمره.

● **الولادة والنشأة الأولى والدراسة الابتدائية**

وُلد عبد الرضا صادق في مدينة النبطية، حاضرة جنوبي لبنان، سنة 1918 وليس 1911 كما ورد، خطأً، في تذكرة هويته اللبنانية، وهو سليل أسرة عريقة معروفة بعلوّ منزلتها خصوصاً في مجالي الفقه الديني والأدب، الشعر بوجه خاص. والده العلاَّمة الشاعر الشيخ عبد الحسين صادق ووالدته الحاجة زهرة عبد الله.

نشأ عبد الرضا في رعاية والده الذي كان يجمع، في شخصه، مقومات بنيوية لثلاثة وجوه متألِّقة: وجه العالم الديني الكبير ووجه الأديب الشاعر البارز ثم وجه صاحب النفوذ الاجتماعي الواسع، لقد أسهبت مصادر الترجمة والتأريخ الأدبي، المنشورة في لبنان والعراق، في الحديث المُسند عن المقام البارز للشيخ عبد الحسين صادق على الصعد الدينية والاجتماعية والأدبية/ الشعرية، نذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، «مصادر الدراسة الأدبية» ليوسف أسعد داغر (لبنان)، و«القاموس العام» لحنَّا أبي راشد (لبنان)، و«ماضي النجف وحاضرها» للشيخ جعفر آل محبوبة (العراق)، و«شعراء الغَري» للشيخ علي الخاقاني (العراق)، و«الأعلام» لخير الدين الزركلي (سورية).

في ظل تلك الرعاية الأبوية ترعرعت نشأة الإبن الأولى واغتنت بعناصر النمو

المبكر لا سيما في التوجُّه الأدبي إذ كان يطالع كل ما تقع عليه يده من الكتب ويمعن في قراءة الشعر، وبخاصة شعر والده. من هنا ظهرت عليه، باكراً، علامات موهبة الشعر، تأثُّراً بشاعرية والده، إذ شرع بنظم مقطوعات شعرية قصيرة وهو دون السابعة عشرة من عمره. إنما لم يحتفظ بشيء من تلك المقطوعات الشعرية الأولى كما لم يحتفظ، لاحقاً، بالكثير من شعره، فذهب معظمه أدراج الرياح. لسوف نأتي على هذا الأمر في الآتي من الكلام، أما الآن فيتعيَّن علينا أن نقف على ما تيسَّر لدينا من جوانب دراسته الأولى. فالصورة العالقة في الذاكرة الجماعية للأسرة تُظهر خطوطاً عامة منها، بعيدة عن الدقائق والتفاصيل، أنَّ التلميذ عبد الرضا أمضى مرحلة الدراسة الابتدائية، بسنواتها الست، في مدرسة النبطية الابتدائية الرسمية التي كانت تُعرف بـ«أم المدارس» في جنوب لبنان نظراً إلى قِدَم إنشائها وإلى عُلُوِّ مستوى التعليم فيها. ومن القول المتداول بين كبار السن في الأسرة أن التلميذ عبد الرضا كان في طليعة المتفوقين في دراسته وكان بارزاً في نباهته وسرعة بديهته واجتهاده بحيث كان يسترعي نظر مدرِّسيه ويثير إعجابهم به. ومَن كان هذا شأنه في الدراسة فهو خليق بالفوز الباهر في الامتحان النهائي للمرحلة الابتدائية وينال، نتيجة ذلك، الشهادة الابتدائية الرسمية التي كانت تُدعى: «السرتفيكا» في تلك الأيام الغابرة حيث كان يُزفُّ حاملها في احتفالٍ بهيج نظراً لقلَّة حامليها في بيئتنا الجنوبية.

لا ريب في أنَّ التلميذ عبد الرضا كان في غاية الفرح والسعادة يومَ فوزه بالشهادة الابتدائية، شأنه في ذلك شأن أمثاله من التلامذة الفائزين. ولكن في الأيام التي تلت ذلك النجاح اجتاحته حالة من الحيرة والقلق، فهو لا يرى في تلك الشهادة نهاية مطافه الدراسي بل يرى إليها معبراً إلى شهادات تفوقها كثيراً في القيمة والمنزلة. إذاً فما السبيل إلى الفوز بتلك الشهادات العالية؟! فالسبيل الوحيد هو في متابعة الدراسة في المرحلتين: المتوسطة والثانوية وصولاً إلى مرحلة الدراسة الجامعية. ولكنَّ ثمة جداراً لا ثغرة فيه تفضي به إلى ذلك السبيل المنشود. فليس في مدينته النبطية غير تلك المدرسة الابتدائية التي غدت، اليوم، وراء ظهره. وليس في الجنوب قاطبةً مدرسة رسمية واحدة للمرحلة المتوسطة فكيف الثانوية؟!. فمدارس هاتين المرحلتين لا وجود لها البتة في القطاع العام حيث التعليم مجاني، أما وجودها فحصري في القطاع الخاص حيث نفقة التعليم باهظة جداً لا قدرة له على تأمينها من قريب أو بعيد. فما العمل إذاً؟؟

لقد أُحكم الحصار حول التلميذ الطموح، فليس من فجوة فيه تتسلَّل منها بارقة أمل. لم تعد المطالعة، برغم عشقه لها، تحمل الرضى إلى نفسه والشعور بالاستقرار، ونفوراً من عُقم البطالة وفسادها، التجأ، مكرهاً، إلى اختيار مهنة عملية مقبولة، ومتوافرة في النبطية، فوقع اختياره على مهنة الحلاقة فذهب، ساخراً من الأقدار، إلى محل جارنا الحلاَّق حبيب كحيل، صاحب الشهرة الواسعة، وراح يتدرَّب، على يديه الخبيرتين، على مهنة الحلاقة وحسبه الله ونعم الوكيل... ولكن ما هي إلاَّ بضعة أشهر حتى استعفى من متابعة ذلك التدريب القسري، غير اللائق بطموحه، وذلك فور انفتاح باب الدراسة أمامه الذي جاء نتيجة حوار أجراه، معه، والده الشيخ فأفضى إلى اتخاذ قرار بالرحيل إلى النجف الأشرف في العراق للدراسة في حوزاتها العلمية، تبعاً، للنهج المتَّبع في الأسرة تاريخياً. وبترحيبٍ حار استقبل هذا القرار وباشر، فوراً، في إعداد العدَّة للرحيل فتلك فرصة أُتيحت له عليه أن يهتبلها فلعلَّها تروي ظمأه إلى الدراسة العلمية ولو تأمَّنت له في الصين، فكيف إذا ما تأمَّنت له في بلدٍ عربي ليس بعيداً، إلى ذاك الحد، وفي مدينة علمية عريقة هي بمنزلة المهد الثاني لأسرته. ففي حيٍّ معروف من أحياء النجف هو حيُّ «المِشْراق»، تملك الأسرة منزلاً قديماً أقام فيه والده وأجداده سعياً إلى تلقِّي علومهم الدينية في حوزات النجف الشهيرة وثمة مارسوا، لاحقاً، التدريس في غضون الحقب المنصرمة أما في زمنه، وقتئذٍ، فكان يقيم، في المنزل النجفي، أخوه الكبير العلاَّمة الشيخ محمد تقي صادق الذي كان يمارس التدريس العالي ويشرف على رعاية أسرته وتربية أبنائه وسيكون هو واحداً منهم، له ما لهم وعليه ما عليهم، فاطمأنَّ قلبه لذلك وانتعشت آماله بعد ذبول...

وهكذا ارتسمت أمامه الطريق التي تقوده إلى تحقيق حلمه في متابعة الدراسة العلمية إرواءً لعطش مستعر في الصدر وضماناً لمستقبل في مستوى طموحه. وفور اكتمال عدَّة السفر تزوَّد بوصايا والده وبركته، وتزكَّى بحنان والدته ودعائها، ثم أخذ طريقه إلى العراق مروراً بسورية في رحلةٍ طويلةٍ شاقة، هي الرحلة الأولى إلى الخارج التي يقوم بها في حياته. ولكنَّ شعوراً عميقاً في داخله كان يهوِّن عليه الأمر ويخفِّف من عناء السفر ومشقَّة الطريق. تولَّد ذلك الشعور من يقينه بأنَّه واصل إلى تحقيق مبتغاه لا محالة و«لا بدَّ من صنعا وإن طال السفر» كما قالت العرب. و«صنعاه» هي مدينة الإمام علي، سلام الله عليه، حيث الحوزات العلمية وحلقات الدراسة العالية ومنتديات الأدب والشعر وحيث الأسس الوطيدة التي ستنهض عليها عمارة المستقبل...

الشطر الثاني: الإقامة في العراق

يتفرَّع هذا الشطر، زمنياً، على مرحلتين اثنتين تفصل بينهما مرحلة الإقامة في مصر. فالمرحلة العراقية الأولى كانت منبسطة على مكانين اثنين: النجف الأشرف أولاً والبصرة ثانياً وبلغ مداها الزمني عشر سنوات أو نحوها.

● **المرحلة العراقية الأولى**

أولاً: الإقامة في النجف

حطَّ رحاله أخيراً في النجف الأشرف (عام 1935)، عقب سفر مضنٍ طويل. بيد أنَّه لم يُلاقِ أي مشقَّة تُذكر لدى وصوله إليها، كما يلاقي، عادةً، طلبة العلم الجدد القادمون إليها من شتى أنحاء العالم الإسلامي، فقد وجد في استقباله، لحظة الوصول، أبناء أخيه فأخذوه بالأحضان وأشبعوه لثماً وساروا به، فرحين، إلى منزلهم حيث استقبله أخوه العلاَّمة الشيخ محمد تقي مرحِّباً به وحامداً الله على سلامة وصوله ثم أمطره بالأسئلة عن حاله وأحوال الأسرة في لبنان وبخاصة عن حال الوالد فشكره وطمأنه عن حال الوالد وعن أحوال بقية أفراد الأسرة.

وفي اليوم التالي، مباشرة، بدأت الخطوات الأولى في مسيرة الدراسة. لقد أشرف أخوه الشيخ، شخصياً، على اختيار الأساتذة الفضلاء له، وهم من أصحابه المقرَّبين، فشرع يدرس عليهم، تباعاً وفق تخصُّصهم، علوم الفقه والأصول والمنطق والأخلاق وعلم الكلام، وعلوم اللغة العربية والبيان والمعاني. وكان في مقدَّم هؤلاء الأساتذة العلماء: الشيخ محمد رضا المظفَّر، الشيخ محمد طاهر الشيخ راضي، السيد محمد باقر الإحسائي، الشيخ محمد تقي الظالمي، الشيخ عباس الرميثي والشيخ حسين الحلِّي. ولم يلبث أن سلك الطريق إلى النوادي الأدبية التي كانت تحفل بها النجف وتتباهى، وقد ألف التردُّد إلى «منتدى النشر» الذي كان يشرف عليه العلاَّمة الشيخ محمد رضا المظفَّر: صاحب الفضل في جعل «المنتدى» معهداً جامعياً معترفاً به من قِبَل السلطات الرسمية المختصَّة في الدولة العراقية. وفي سياق الدراسة العلمية، التي عكف عليها، بجدٍّ ونشاط، في شتَّى عناوينها، لم يهمل نزعته الأدبية بل وجد في دراسته العلمية المتنوعة وفي اختلافه إلى الأندية الأدبية، ما عزَّز لديه تلك النزعة وعمل على تنميتها وفتح الآفاق أمامها فانطلق صادحاً بالشعر الأصيل العذب وبالحديث الغنيِّ الممتع فلفت الأنظار إليه في الوسط الأدبي وذهبت له، فيه، سمعة

طيِّبة واحتلَّ منزلةً مرموقة. واعترافاً بموهبته الشعرية وتقديراً له بادرت الأندية والمجالس الأدبية في النجف إلى دعوته، بين حين وآخر، إلى إلقاء مختارات من شعره من على منابرها وإجراء حوارات معه تدور حول الأدب بعامة والشعر بخاصة.

ولنقرأ، هنا، ما جاء في كتابات عارفيه تصويراً لمكانته المميَّزة تلك وهو في حدود العشرين من عمره. فقد جاء في «شعراء الغري» ما نصُّه: «اختلف على كثير من النوادي الأدبية التي تعرف في أسرته المكانة السامية في العلم والأدب فامتزج بأعضائها ونال إعجابهم...»[1]

وجاء في «ماضي النجف وحاضرها» ما نصُّه: «اختلف على نوادي الأدب واختلط برجالها ونظم الشعر، شأن أسرته، فكان من الشعراء المجيدين، وشعره قوي التركيب، جزل اللفظ، سامي المعنى»[2].

وعلى الرغم من تلك المنزلة التي احتلَّها في النجف فإنَّ طموحه كان يحلِّق بعيداً وكان صدره يضيق بتلك الطرق القديمة المتَّبعة في عملية التدريس إضافة إلى أن نفسه تميل إلى غير الدراسة الدينية وملامح هذا الميل راحت تظهر، تباعاً، لأبناء أخيه الشباب ولأصدقائه المقرَّبين. وهو منذ البداية لم يعتمر العمَّة، شأن غيره من طلبة العلم، بل اكتفى بارتداء الحطَّة والعقال على رأسه واستمرَّ على هذا الوضع في المجتمع النجفي المتشدِّد إلى أن حدث تطوُّر في سياق حياته اقتضاه مغادرة النجف إلى غير عودة إليها إلاَّ في زيارة عابرة. أما كيف حدث هذا التطوُّر وعن أي جديد أسفر فهناك جملة روايات مختلفة لا أرى داعياً إلى الوقوف عند كل منها بل أكتفي بالوقوف عند واحدة منها تشكِّل الخلاصة الجامعة للعناصر الأساسية وهي أنَّ قراراً رسمياً صدر عن وزارة المعارف العراقية قضى بتعيين عبد الرضا صادق أستاذاً في التعليم الثانوي وبإلحاقه بمدرسة ثانوية أهلية في مدينة البصرة.

وقد فاتني أن أشير، سابقاً، إلى أنَّ عبد الرضا صادق قد استحصل على بطاقة الهوية العراقية في مستهل إقامته في النجف وذلك دون أي مشقَّة أو عناء نظراً لوجود

---

(1) راجع «شعراء الغري» لعلي الخاقاني، الجزء الخامس، المطبعة الحيدرية النجف 1954، ص404.

(2) راجع «ماضي النجف وحاضرها» تأليف الشيخ جعفر آل محبوبة، دار الأضواء، الجزء الثالث، بيروت، 1986، ص557.

أرومة لآل صادق في سجلات الأحوال المدنية العامة التابعة لوزارة الداخلية في العراق.

وتأسيساً على هذا الواقع الإداري الرسمي حظي عبد الرضا صادق، بسهولة ويسر، بالحصول على بطاقة الهوية العراقية باعتباره مواطناً عراقياً بالجنسية وليس بالتجنُّس.

ثانياً: الإقامة في البصرة

غادر عبد الرضا النجف، مطلع عام 1942، قاصداً البصرة عقب تسلُّمه قرار تعيينه أستاذاً ثانوياً في إحدى مدارسها الأهلية. كان وداع الأهل والأصدقاء في النجف مؤثِّراً للغاية. فالسنوات السبع، تقريباً، التي أمضاها في رحابها كانت مكتظة ليس بوجوه الدرس والتحصيل العلمي والأدبي فحسب بل كانت مكتظة، أيضاً، بجملة مكثَّفة من العلاقات الاجتماعية والأدبية والثقافية بوجه عام والعلاقات الإخوانية الحميمة بوجهٍ خاص.

أما لماذا أُلحق بمدرسة أهلية وهو معيَّن في ملاك وزارة المعارف فيعود أمره إلى نهج وطني، كانت تعتمده الدولة العراقية لمساعدة المدارس الأهلية بمعلمين رسميين، من ذوي الكفاءة والخبرة، هذا من جهة، ومن جهة ثانية لتعزيز التوجُّه الوطني العام في هذه المدارس بصرف النظر عن انتماءات المشرفين عليها الاجتماعية.

وما أن وصل إلى البصرة حتى بدأت مرحلة جديدة من مراحل حياته. فالبصرة، التي كانت تحتل مكانة عالية في التاريخ العربي الإسلامي الزاهر، تمتعت بمنزلة مرموقة في دولة العراق الحديثة. وقد تميَّزت بسمة التنوُّع الاجتماعي والتعدُّد الثقافي إضافة إلى كونها بيئة خصبة للإبداع الأدبي والشعري والفني. من هنا وجد فيها عبد الرضا ما تشتهي نفسه وما تتطلَّبه توجُّهاته الأدبية والثقافية والتربوية.

أما في الثانوية الأهلية التي أُلحق بها، من قِبَل وزارة المعارف، فقد طالعه جوٌّ مؤاتٍ سواء في مستوى المدرسة الراقي أم في طبيعة العلاقة الأليفة بين أفراد الأسرة التعليمية أم في مستوى الطلاب الاجتماعي الذي يفصح عن انتماء أغلبهم إلى الطبقة المتوسطة. لشدَّ ما أسعده ذاك الجوُّ الملائم ففي رحابه سرعان ما تزايل عنه شعوره بالغربة وتبدَّد خوفه من مخاطر الوحدة، فقد وجد في زملائه إخوان صفاء ومودَّة وفي أعضاء الهيئة الأهلية المشرفة على المدرسة أصدقاء تباروا في تقديم المساعدة له سواء في استئجار منزل ملائم له، على وجه السرعة، أم في تسهيل أمور إقامته في البصرة وتأمين حاجاته على أكثر من صعيد.

لم يعد ثمة ما يعيق حركته في وضعه الجديد فاندفع، متحرراً من الضغوط المعنوية

والمادية، في اتجاهات ثلاثة: تعزيز مكانته في المدرسة بأداء واجبه التعليمي على خير وجه، أولاً، وتوسيع دائرة علاقاته الاجتماعية والأدبية انطلاقاً من موقع المدرسة ثانياً، وتخصيص وقتٍ كافٍ لتنمية معارفه وتطوير قدراته الأدبية والشعرية ثالثاً. وما هي إلاَّ سنة مضت عليه حتى حقَّق إنجازات مهمة في مجالات الاتجاهات الثلاثة، ففي المدرسة بات مضرب المثل في إتقانه تعليم اللغة العربية والأدب العربي وفي المحيط الاجتماعي الأدبي اتسعت دائرة أصدقائه ومعارفه كما تعمَّقت معرفته بالبصرة إنساناً وتاريخاً ومكاناً وعمراناً. أما في مجال الأدب والشعر فقد رأى نفسه يسابق الزمن في عملية القراءة والكتابة وهذا ما أنعش الإحساس لديه بحاجته إلى الدراسة الأكاديمية في جامعة محترمة. من هنا أخذ يرسم الخطة العملية لمشروع عمره بادئاً باتخاذ قرار حاسم يلزمه ادِّخار أجزاء من رواتبه الشهرية لكي يؤمِّن الشرط المادي الذي يستدعيه، بالضرورة، إنجاز هذا المشروع... لم يتباطأ في اتخاذ الخطوات الأولية بل بدأ يراسل بعض الجامعات المعروفة في مصر. وفي ضوء الردود التي تلقَّاها من إدارات تلك الجامعات اختار الانتساب إلى المعهد الجامعي المسمَّى «دار العلوم»، وهو معهد ، في القاهرة، معنيٌّ، بوجه خاص، باللغة العربية وآدابها، وإلى هذه الغاية تتوق نفسه وتتوجَّه مؤهلاته. وما أن حظي بالقبول في هذا المعهد الجامعي حتى تقدَّم بطلب إلى وزارة المعارف العراقية متمنياً عليها وضعه خارج الملاك طوال المدة التي تستغرقها الدراسة الجامعية. وسرعان ما تلقَّى من الوزارة قراراً بالموافقة على الطلب. وهكذا وجد نفسه أمام فرصة جديدة كانت حلماً عزيزاً من أحلامه الوردية الكثيرة.

... وفي نهاية السنة الدراسية (1944-1945) ودَّع زملاءه في المدرسة، وأعضاء الهيئة الأهلية المشرفة عليها، وداعاً حاراً مؤثِّراً، ثم غادر البصرة التي احتضنته بصدرها الدافىء ثلاثة أعوام حافلة بالهناءات والمكتسبات الأدبية والثقافية والخبرات التربوية والاجتماعية.

الشطر الثالث: الإقامة في مصر

قبيل افتتاح السنة الدراسية في الجامعات المصرية (1945-1946) وصل عبد الرضا إلى القاهرة ونفسه مفعمة بالآمال والأسئلة وعزيمته منعقدة على مواجهة كل الصعاب. هي الزيارة الأولى له لمصر ومحفظته خاوية من عناوين لأصدقاء فيها أو معارف. بيد أنَّ ذاكرته عامرة بفصول مشرقة من تاريخ مصر العريق وبالرائع المتألِّق من

أدبها وشعرها وفنونها. فهو يحفظ عن ظهر قلب الكثير من أبيات أحمد شوقي وخليل مطران وحافظ إبراهيم ويستشهد، في سياق حديثه وكتابته، بالكثير من أفكار وآراء طه حسين وعباس محمود العقّاد وموسى سلامة وإبراهيم عبد القادر المازني وأحمد أمين وأحمد حسن الزيات وتوفيق الحكيم وأضرابهم من مفكّري مصر وأدبائها الكبار. وكان، منذ شبابه الأول، شديد التعلّق بالحركة الأدبية المحتدمة في القاهرة وشديد التوق إلى زيارتها والتمتع برؤية آثارها التاريخية وإلى مقابلة من يسعده الحظ بمقابلته من كتّابها وشعرائها. وها هي الفرصة الذهبية قد سنحت فما عليه إلاّ أن يغتنمها ويرتوي من مصر حتى الثمالة. لقد عزم على أن يستثمر كل وقته في الشأن القادم من أجله، أي الدراسة الجامعية، وفي الشؤون الأخرى المتعلقة بها أشواقه وطموحاته. وفور استقراره في أحد الفنادق المتواضعة بدأ مساعيه بزيارة «دار العلوم» فالتقى هناك الموظفين الإداريين المسؤولين عن شؤون الطلبة الجُدد فاستمع إليهم وقدَّم لهم ما هو مطلوب منه من أوراق ثبوتية ومن نفقة تسجيل ثم استعان بهم في العثور على مسكنٍ قريبٍ من «الدار» ومقبول لديه ببدل إيجاره. وفي صباح اليوم الأول من السنة الدراسية جاء باكراً إلى معهده، والسعادة تملأ صدره وتتلألأ في عينيه، وانطلاقاً من ذلك اليوم السعيد بدأت مسيرة دراسته الجامعية: حلم عمره المعتّق. ومع الأيام أخذت تتشكّل علاقته الطيّبة بزملائه الطلاب القادمين من جهات مختلفة في داخل مصر ومن خارجها كالعراق مثلاً. ومن طبيعة الأمور أن تنشأ تلك العلاقة على غير مستوىً واحد بل على جملة من المستويات المشتقّة من الاختلاف في الطبائع والأمزجة وفي المستوى الاجتماعي والثقافي. وأسبوعاً بعد أسبوع راحت تتوطّد علاقته بأساتذته وقد ارتقى بعضها إلى مستوى الصداقة ما أشاع الطمأنينة في قلبه وعزّز الثقة لديه بنجاح مشروعه الدراسي. في ضوء ذلك رأى أن اختياره لمعهد «دار العلوم» كان اختياراً صائباً لا سيما في إيلاء المعهد للغة العربية وآدابها اهتماماً أساسياً جاداً.

وخارج المعهد كانت القاهرة، مشرعة الأبواب والنوافذ أمامه، بكلِّ مكتباتها وأنديتها ومتاحفها ومسارحها ودورها السينمائية وبكلِّ ناسها وعمرانها وحركاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية. كانت القاهرة عالماً زاخراً بكلِّ ما يجتذب البصر ويسترعي البصيرة ويستثير المشاعر والأفكار. لم يكن عبد الرضا في عالمها سائحاً عابراً بل كان باحثاً منصرفاً بكلّيته إلى الاستكشاف والاستطلاع والاستفادة والاستمتاع خصوصاً في مجالات الأدب والشعر واللغة والثقافة بشتى أبعادها وتجلياتها. وكان حين يأتي إلينا في لبنان صيفاً لا يحدِّثنا، في الأسرة، إلاّ عن مشاهداته المتنوعة في القاهرة وعن

مقابلاته فيها لوجوه إبداعية في الأدب والشعر والفن وعن زياراته للأندية الثقافية والمتاحف والمكتبات العامة والخاصة، لا سيما معروضات الكتب حِذاءَ جدار حديقة الأزبكية، إضافة إلى تردُّده إلى المسارح ودور السينما. وكان أشدّ ما يمتعنا في حديثه العذب توصيفه الدقيق لمكوِّنات عالم القاهرة ولمراحل دراسته في «دار العلوم» متوقفاً، بين فينة وفينة، عند حادث طريفٍ تعرَّض له، هنا، أو مشهد ساخر طالعه هناك، أو «نكتة» مصرية سمعها هنالك، فيستغرق في الضحك الصادح ونستغرق معه هانئين فرحين...

لقد كان محدِّثاً بارعاً فسرعان ما يجتذب إليه مستمعيه سواء بأسلوبه الممتع أم بغزارة معلوماته أم بكثرة استشهاداته خاصةً إذا اتصلت بالشعر أو اللغة. وفي سياق حديثه أتى، ذات يوم، على ذكر البعثة الدراسية التي كانت توفدها وزارة المعارف العراقية إلى مصر وكيف تعرَّف على أفراد منها زملاء له في «دار العلوم». فكاشفوه بأمر انضمامهم إلى البعثة فسارع إلى الاتصال بصهره السيد صدر الدين شرف الدين، صاحب جريدة «الساعة»، وبأصدقاء له في العراق على صلة بذوي النفوذ، هناك، فأسفرت مساعيهم الخيِّرة، لدى وزارة المعارف، عن صدور قرار بإلحاقه بالبعثة الدراسية العراقية في القاهرة، الأمر الذي أفرحه للغاية، إذْ غطَّى الإلحاق الجانب الأعظم من نفقاته الدراسية في مصر.

أربع سنوات متتالية أمضاها دارساً مجدًّا في «دار العلوم» وباحثاً متعمِّقاً في عالم القاهرة. وفي ختامها نال إجازة جامعية في اللغة العربية وآدابها مشفوعةً بتقدير أساتذته وإعجابهم بمستواه الأدبي واللغوي. فأشاع ذلك الغبطة في نفسه وعزَّز أمله بالمستقبل والثقة بنفسه.

وإذ حان موعد عودته إلى العراق، حيث موقعه التعليمي ما برح محتجزاً له كأستاذ ثانوي، رأى من الضرورة، أن يستزيد، في القاهرة، علماً ومعرفةً في الشأن التربوي، وفي القاهرة معاهد وكليات موقوفة على هذا الشأن، وباتت على مستوىً عالٍ من التطور العلمي والاغتناء بالخبرة، وما أن اطمأنَّ إلى بقائه في البعثة الدراسية العراقية حتى التحق بـ«معهد التربية العالي» حيث أمضى فيه سنتين مشبعتين بالدرس والبحث والوقوف على أحدث المناهج التربوية. وفي نهاية المطاف العلمي، على الصعيدين الأدبي ـ اللغوي والتربوي، قفل راجعاً إلى العراق، مروراً، بلبنان، في صيف 1951، وفور وصوله إلى بغداد راجع الإدارة المختصَّة في وزارة المعارف، مقدِّماً

إليها نسخاً مصدَّقة عن شهاداته العلمية، فألحقته، فوراً، في ثانوية الكرادة في بغداد بصفة معاون مدير. وانطلاقاً من تلك السنة المدرسية (1951-1952) بدأت مسيرة جديدة، في حياته التعليمية، اتَّسمت بالنشاط التربوي والأدبي البالغ الحيوية والجدوى. فتربوياً، مارس التعليم الرسمي في ثانوية الكرَّادة أولاً، وثانياً في ثانوية الشعب بالكاظمية وثالثاً وأخيراً عُيِّن مديراً لثانوية بيوت الأمة المسائية في الكاظمية، إضافة إلى ذلك مارس التأليف المدرسي في اللغة والأدب، للمرحلتين المتوسطة والثانوية، كما تولّى التدريس في مؤسسات تعليمية خاصة أبرزها: «الثانوية الأميركية للبنات» في حي المنصور ببغداد، حيث كان له فيها منزلة مميَّزة وتركت آثارها عليه، لاحقاً، بصورة تتصل بحياته الخاصة. أمَّا أدبياً فشرع يكتب في المجلات والصحف، العراقية واللبنانية، مقالات نقدية وبحثية وينشر الجديد من شعره.

ولعلَّ من المفيد أن نشير، هنا، إلى أنَّ رحلته الدراسية إلى مصر قد ورد ذكرها، على تفاوت في الاستفاضة والدقَّة، في ثلاثة مراجع هي: «شعراء الغري» و«ماضي النجف وحاضرها» و«مستدركات أعيان الشيعة». وفي ضوء المقارنة بينها، جميعاً، تميَّز النص الوارد، في «المستدركات»، بالدقَّة الأقرب إلى صورة الواقع الحقيقية حيث جاء فيه حرفياً، أنَّ عبد الرضا صادق: «اختير للإنضمام إلى بعثة دراسية أوفدتها وزارة المعارف العراقية للإلتحاق بكلية «دار العلوم» في القاهرة، وهي من المعاهد الجامعية المختصَّة بتخريج مدرسِّين للُّغة العربية وقد انتمى بعدها إلى «معهد التربية العالي» فقضى فيه سنتين ثم عاد إلى العراق فعُيِّن مدرِّساً في المدارس الثانوية وظلَّ في عمله حتى إحالته على التقاعد...»[3].

● المرحلة العراقية الثانية

بدأت هذه المرحلة منذ تاريخ عودته إلى العراق، من مصر مروراً بلبنان، في أواخر صيف 1951، وانتهت في عام 1994، تاريخ مغادرته العراق إلى الأردن فإلى لبنان طلباً للمعالجة من المرض العضال الذي ألَّم به وأقعده عن الحركة.

---

(3) راجع «أعيان الشيعة ـ المستدركات» للسيد حسن الأمين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت 1997، ص89.

لقد أمضى سحابة هذه المرحلة الثانية في بغداد لم يغادرها إلاَّ للاصطياف، بين أهله، في لبنان، بين صيف وآخر. كان يوزِّع وقته، إبَّان تلك المرحلة، بين ممارسة التعليم في القطاعين: العام والخاص وبين الكتابة سواء في التأليف المدرسي أم في النقد الأدبي وفي البحث اللغوي والفكري وفي كتابة الشعر. ففي التأليف المدرسي برز في تصنيف كتب اللغة والأدب للمرحلتين: المتوسطة والثانوية، أما في الكتابة الشعرية والنقدية والبحثية فنشر في المجلات العراقية واللبنانية وفي الصحف العراقية اليومية.

لعلَّ أبرز كتاباته النقدية تلك المقالات التي نشرها، تباعاً، في الصحف العراقية منتقداً، بقسوة، أفكار ومقولات عالم الاجتماع الدكتور علي الوردي وقد جمعها أخيراً في كتاب مستقل أسماه «سوفسطائية للبيع» . «وكان ـ حسب الكاتب العراقي إبراهيم الحيدري ـ من أوائل من أصدر كتاباً في نقد أفكار الوردي هو عبد الرضا صادق في كتابه «سوفسطائية للبيع» وهي مجموعة من المقالات والملاحظات حول تفكير ومنهج الوردي الذي صدر ببغداد عام 1956 واتهم آراءه وأفكاره بأنها سوفسطائية، كما وصفه بالمنافق تارةً وبالمخاتل تارةً أخرى...» وانتهى بالقول: «إنَّ كتب الوردي كلها (التي صدرت قبل ثورة تموز 1958) لا تضيف جديداً إلى تفكير مثقف، إذ ليس فيها سوى التهريج والمخادعة»[4].

وإذ نورد هذا الاستشهاد، هنا، فما قصدنا إلاَّ التدليل على إسهام عبد الرضا في الحركة الأدبية النقدية التي كانت ناشطة في العراق وفي غمرتها كان ينشر مقالاته النقدية وقصائده الشعرية في جريدة «الساعة» بخاصة وفي جريدة «اليقظة» بين حينٍ وآخر. كما أسهم في الحركة الأدبية في لبنان حيث كان ينشر كتابات نقدية في مجلة «العرفان» التي كانت تصدر شهرياً في صيدا، عاصمة جنوب لبنان، وينشر كتابات بحثية في مجلة «الألواح» التي كانت تصدر شهرياً في بيروت. ولعلَّ أبرز ما نشره في «العرفان» تلك المقالات النقدية المتبادلة بينه وبين الناقد الأدبي والمؤرِّخ الشيخ علي الزين التي كانت تتمحور حول شعر المغفور له والده العلاَّمة الشيخ عبد الحسين صادق. وقد أودع الشيخ علي تلك المقالات بين دَفتَيْ كتابه الموسوم بـ«مع الأدب العاملي ـ درسة ونقد وتحليل»، الصادر في بيروت عام 1947.

وإشادةً بالمنزلة الأدبية والشعرية العالية، التي احتلَّها عن جدارة، كتب مترجموه ومقدِّموه نصوصاً جديرةً بالتوقُّف عندها، على قلَّتها، ومنها نقتطف ما يلي:

---

(4) ابراهيم الحيدري، علي الوردي، شخصيته ومنهجهُ وأفكاره الاجتماعية، منشورات دار الجميل، كولونيا (ألمانيا) 2006، ص276.

ـ جاء في نص الشيخ علي الخاقاني: «إنَّ عبد الرضا صادق أديب نابه الذكر، مليح السَّبك، رصين التعبير، جزل اللفظ، رقيق المعنى، وشعره من الطراز الجيد الذي يعرب عن روحه المرح وذهنه الحاد وأسلوبه الأخَّاذ...»[5].

ـ وجاء في نص الشيخ جعفر آل محبوبة: «نظم الشعر، شأن أسرته، فكان من الشعراء المُجيدين، وشعره قوي التركيب جزل اللفظ سامي المعنى ونشر كثيراً منه في الصحف والمجلات العراقية وغيرها وله لياقة ولباقة...»[6].

ـ وجاء في ترجمة السيد حسن الأمين له: «كان شاعراً متين الديباجة، عذب الأسلوب، وناثراً في الطليعة من كتَّاب جيله ومفكِّريه، ترك الكثير من الآثار شعراً ونثراً، وهي مما كان ينشره في المجلات والصحف العربية على أنَّ شعره لم يُجمع في ديوان مطبوع مستقل»[7].

ـ ثم جاء في تقديم بمجلة «الألواح» اللبنانية: «هو أديب تستقيم له ملكته وتستجيب إليه أدواته. صمت طويلاً. وها هو يخرج من الصمت بعد أن عمَّق أغواره ووسَّع آفاقه بمعاناة للدراسة والاطلاع الشخصي جد دائبة. وإنا إذ نقدمه ـ وهو من قبل كاتب وشاعر ننتظر آثاره بشوقٍ وحب. نعتز أن يكون من أركان «الألواح» وأقلامها الثرية»[8].

يبقى، في هذا الصدد، أن نشير إلى المكانة المرموقة التي بلغها في مجال اللغة العربية حيث كان مرجعاً يعاد إليه إذا ما استعصت مسألة لغوية على أحدٍ من زملائه ومعارفه. من هنا جرى اختياره، مرجعاً لغوياً، في «المجمع العلمي العراقي» كما جرى اختياره مشاركاً في تأليف كتب تدريس اللغة العربية وقواعدها في عموم مدارس العراق الرسمية.

(5) راجع «شعراء الغري» لعلي الخاقاني، الجزء الخامس، المطبعة الحيدرية، النجف 1954، ص 405.

(6) راجع «ماضي النجف وحاضرها» للشيخ جعفر آل محبوبة، الطبعة الثانية، دار الأضواء، بيروت، الجزء الثالث، 1986.

(7) راجع «أعيان الشيعة ـ المستدركات» للسيد حسن الأمين، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، 1997، ص89.

(8) راجع مجلة «الألواح» لصاحبها صدر الدين شرف الدين، العدد التاسع، السنة الأولى، بيروت، 1 كانون الثاني 1951، ص 13.

□ الوضع العائلي

نقصد، هنا، بالوضع العائلي وضع عائلته الصغرى التي أسَّسها في العراق ليس غير. فهو قد تأهَّل من الآنسة سلوى الراوي سنة 1962. وهي ابنة السيد أحمد الراوي الذي شغل مناصب عالية في إدارة الدولة العراقية في الحقبة الملكية، منها سفارة العراق في لبنان. وقد كانت تلميذته في «الثانوية الأميركية للبنات» في بغداد ثم تابعت دراستها العالية، فور تخرُّجها في تلك الثانوية، فنالت شهادة الماجستير بتفوُّق في اللغة الإنكليزية فعُيِّنت معيدة في جامعة بغداد.

لقد أنجبا إبناً وإبنة، هما: محيي الدين، الذي وُلد في بغداد أواخر الشهر الثاني عشر من عام 1964 ولُبنى، التي وُلدت في بغداد أواسط الشهر التاسع من عام 1974.

□ الوفاة

في ظروف العراق المحاصر، حصاراً مُحكماً، أصيب بمرض عضال عزَّت معالجته في العراق فانتقل إلى عمَّان مع أسرته حيث تابع العلاج دون جدوى فانتقل إلى بيروت حيث أدخلناه، فور وصوله إلى المطار، مستشفى الجامعة الأميركية وذلك في 19/ 9/ 1995، وبقي فيها تحت المعالجة المشدَّدة قرابة الثلاثة أشهر نُقل في إثرها إلى منزل أهله في بيروت حيث استمرَّ خاضعاً للمعالجة، مع انتقال إلى المستشفى بين حين وآخر، إلى أن وافته المنيَّة فارتحل إلى رحمة الله الواسعة، في 18/ 6/ 1997، ودُفن في مقبرة النبطية بالقرب من ضريحي والده ووالدته طاب ثراهم جميعاً.

□ تداعيات

... إن أنسَ فلا أنسى، ما كنت أسمعه منشداً، وهو مسجًّى في سريره الطبِّي، أبياتاً شعرية، من محفوظاته. كان ينشدها بصوت متوتر شجي، كأنَّما كان يخاطب بها نفسه:

يـا شـيـخُ لـمـاذا لا تـقِـفُ   دَمِـيَـتْ رِجـلاكَ مِـنَ الـرَّكْـضِ
فـأجـابَ بـصـوتٍ يـرتـجِـفُ   الأرضُ تـسـيـرُ عـلـى الأرضِ

* * *

يا شيخُ، شَجاني ما قُلْتَ وزَرَعْتَ، بصدري، آلامَكْ
مَنْ أنتَ؟ أجابَ أنا أنتَ أنا ذاتُك تمشي قُدَّامَكْ

... كنت أجدني، وأنا أستمع إليه منشداً، بحزنٍ بالغ، هذه الأبيات الشعرية، لكأنَّ نزْفاً ينفجر في قرارة صدري وكأنَّ سيلاً من الدمع ينحبس مأسوراً خلف بياض عيني فأستحضر في بالي مقطعاً لاذعاً كالجمر من رسالة بعث بها إليَّ، وهو في عمَّان قبل نقله بالطائرة إلى بيروت، عاجزاً عن الحركة:

«في غمار الضباب الكثيف نحيا هنا في هذا البلد المسكين، كنت أظن أن إقامتي، هنا، لا تتجاوز الأسبوعين في أكثر تقدير ثم طالت وطالت إلى ما يزيد على نصف عام بطوله وعرضه وعمقه...

إنَّ الغربة الموجعة تمسك بخناقي هنا... ضاع العمر يا أخي... ضاع... وقبل أن تغرورق عيناي بالدموع أودِّعك، بحفظ الله، مردِّداً قول الشاعر:

واذكرونا مثلَ ذكرانا لكمْ رُبَّ ذكرى قرَّبتْ من نَزَحا
واذكروا صَبّاً إذا غنّى بِكمْ شرِبَ الدَّمعَ وعافَ القَدَحا...»

(عمَّان 12/ 4/ 1995)

□ مؤلفاته

- «سوفسطائية للبيع» كتاب نقدي صدر ببغداد 1956.
- كتب مدرسية في اللغة العربية وآدابها لمرحلتي المتوسطة والثانوية في العراق.
- مجموعة شعرية قيد الجمع فالنشر.
- نشر الكثير من المقالات والدراسات والأبحاث والقصائد في المجلات والصحف العربية أبرزها مجلة «العرفان» و«الألواح» في لبنان وجريدة «الساعة» في العراق.

وأخيراً إذ نُعرب عن أعمق مشاعر الحزن والأسى على فقدانه نأمل أن نوفَّق إلى جمع ما نشر من كتاباته النثرية والشعرية الكثيرة وفاءً لذكراه العطرة وخدمةً للغة الضاد وتراثها الأدبي. وذلك على نحو ما قمنا به من إشراف على تدقيق ونشر ما خلَّفه، لنا مخطوطاً، من أثر أدبي كبير في هذا الكتاب اللائق به تحقيقاً لأمله الغالي آملين أن

يحظى هذا الكتاب الأدبي بالقبول الحَسَن في الأوساط الأدبية العربية وخصوصاً تلك الأوساط المعنية بالأدب الحديث في العراق.

واستطراداً نعود إلى ما ذهبنا إليه من قول في شأن هذا التقديم لنؤكّد، مرة ثانية، أنه جاء، برمته، وقفاً على التعريف، المتيسر، بالكاتب، لا غير، دون أن نقارب، به، مضمون الكتاب بكلمة أو إشارة.

وبعد فلعلَّ أبلغ وأثمن ما نختم به التقديم، من خارج لغته، ثلاث ملاحظات نقدية، بالغة الدلالة، في شأن المضمون، نقتبسها، حرفياً، من متن المقدمة التي استهلَّ بها المؤلف صفحات كتابه الحاضن، بين دفَّتيه، حصاد عمره المثمر.

هذه الملاحظات الثلاث، في اعتقادي، جاءت معبِّرةً، بإيجاز بليغ وأمين، عن موقف المؤلف من موضوع كتابه الذي أعدَّه، في الأساس وقبل أن يذهب به بعيداً في العمق والشمول، كمشروع رسالة جامعية عليا، في جامعة القاهرة، تحت إشراف أستاذه الدكتور الدَّسوقي[9].

ونظراً لما تُفصح عنه، بجلاء ودقَّة، هذه الملاحظات من رأي، مختصر مفيد، يطلقها الكاتب في موضوع كتابه، وجدتني مسوقاً، بشغف وحماسة، إلى جعلها خاتمة لتقديمي، المتواضع، ناطقةً بلغةٍ، هي لغة الكاتب وليست لغة المقدِّم، ومفضيةً إلى

(9) الأستاذ الدسوقي هو الدكتور عمر الدسوقي، الأديب المصري المعروف، صاحب المؤلفات الأدبية الجمَّة، والأستاذ الجامعي البارز الذي تتلمذ عليه عبد الرضا صادق وسرعان ما نشأت علاقة مودَّة بين الأستاذ وتلميذه مهَّدت الطريق إلى إشرافه، بحرص شديد، على الرسالة الجامعية العليا التي آثر الأستاذ أن تتمحور حول الأدب الحديث في العراق مع التركيز على دور الأدباء الشيعة في ذلك. ربما جاء هذا الإيثار من استغراق الدكتور الدسوقي، وقتئذٍ، في تتبُّع حركة الأدب العربي الحديث في زمنه، بدليل ما قدَّمه للمكتبة العربية من مؤلفات قيِّمة كان أبرزها كتابه: «في الأدب الحديث» بجزأيه الصادر عام 1948. أما طلب التركيز على دور الأدباء الشيعة فمتأتٍّ من رغبة الدكتور الدسوقي في الوقوف على حقيقة هذا الدور، من معرفة الأستاذ بهوية تلميذه المذهبية وبدراسته في جامعة النجف الدينية. وإني لأذكر اليوم، بوضوح، أنَّ أخي عبد الرضا قد أطلعنا على هذا الأمر، في سياق حديثه عن مسيرة دراسته الجامعية في القاهرة، خلال زياراته لبنان لقضاء فصل الصيف بين أفراد أسرته في النبطية (جنوبي لبنان).

مقاربة مضمون الكتاب، وإن بالإشارات الدالَّة، بخلاف ما التزمته من موقف الاكتفاء بتعريف الكاتب ليس غير.

والملاحظات النقدية الثلاث هي:

ـ الملاحظة الأولى:

«.. ولكن الذي يلفت النظر أنه وراء ظهور الإيديولوجيات السياسية والفلسفات الإجتماعية **لم يعد يُسوَّغ أن يُوزع الأدب على قطاعي السنَّة والشيعة لأن المذهب يكون قد انحسر ظله انحساراً يوشك أن يكون تاماً في بيئات المثقفين بخاصة، وبدلاً من أن يكون موضوع العقيدة دينياً يعود سياسياً بحتاً هذه المرة...»**.

ـ الملاحظة الثانية:

«إن التطور العميق في العراق يكون قد ألقى امتياز المذهب الديني في الظاهرة الأدبية، نصاً وروحاً، حتى إذا كان لا بد أن تقع فيها ثنائية مذهبية وقعت على معنى اليمين واليسار لا على معنى السنَّة والشيعة».

ـ الملاحظة الثالثة:

«يلاحظ فيما بعد، أن اليسار هو الذي يمتص معظم الطاقات الفكرية الشيعية ـ والأدب أحد مظاهرها ـ بحكم ما يقع في «أيديولوجيته»، ولو نظرياً، من عدم التفريق بين الكفاءات وكان هذا يفضي، في حياة القطاع (الشيعي) الأدبية إلى أن يتكاثر فيها موضوع اليسار وطريقته في التناول وأسلوبه في التعبير».

تأسيساً على هذا الموقف الفكري، الواضح والصارم، من المسألة المذهبية في العراق، أنشأ عبد الرضا صادق كتابه، بكل فصوله، مستجيباً لطلب أستاذه الدسوقي إنما في ضوء ما استقرَّ عليه فكره النقدي ولكن تشاء الظروف القاهرة، السائدة في العراق، وقتئذٍ، أن تحرم عبد الرضا من زيارة مصر لمناقشة أطروحته الجامعية بعد أن فرغ من كتابتها، على نحوٍ يفوق، إلى حدٍّ بعيد، ما تستدعيه شروط كتابة الأطروحات الجامعية.

وأخيراً رحل عبد الرضا صادق عن هذه الدنيا مخلِّفاً لنا هذا الأثر الأدبي،

مخطوطاً، فوسعنا، بالسبل المتاحة، أن نخرجه إلى دائرة الضوء آملين أن يسدَّ فراغاً في المكتبة الأدبية العربية.

بيروت في 10/ 6/ 2008 حبيب صادق

حاشية:

(تعريفاً بالمؤلف شاعراً أنشر ما توافر لديَّ من شعره في الصفحات التاليات).

نماذج من شعر عبد الرضا صادق

حِداءُ الرَّكبِ الحُسَينيّ(*)

روَّعــتِ أمــنَ سِــربِــهِ فــارتــاعــا
أربــاعَ مــكّــةَ لا أمِــنْــتِ رِبــاعــا

مــاذا تــحــسُّ حــمــامــةٌ مــذعــورةٌ
حطَّت عـلـيـكِ جـنـاحَـهـا الـمـرتـاعـا

أتــبــيــتُ آمــنــةً وألــفُ دخــيــلــةٍ
ســوداءَ تــرصــدُ خــطْــوهُ إيــقــاعــا؟!

يــا عــائــذاتِ الــطَّــيــرِ لا تــتــوقَّــعــي
حِــفــظَ الــجــوارِ وخــيــرُ جــارٍ ضــاعــا

* * *

أبقيةَ السَّلفِ الخضيبُ حسامُهم
فـي الـحـقِّ مَـنْ لـشـريـعـةٍ تـتـداعـى؟!

عَـزَّ الـنَّـصـيـرُ بـمـكَّـةٍ فـاحـشُـدْ لـهـا
فــي الــكــوفــةِ الأنــصــارَ والأتــبــاعــا

(*) نُشرت هذه القصيدة في العدد الخاص من جريدة «الساعة» العراقية في مناسبة ذكرى عاشوراء بتاريخ 11 محرَّم 1364 الموافق 27 كانون الأول 1944. وقد تضمَّن هذا العدد كلمات للأستاذين الكبيرين عباس محمود العقاد وإبراهيم عبد القادر المازني (من مصر) وللعلماء: الشيخ عبد الله العلايلي والسيد عبد الحسين شرف الدين والسيد محسن الأمين وللأساتذة حسين مروة ومحمد رضا شرف الدين وأحمد مغنية (من لبنان) وللأساتذة: طه الراوي وأحمد زكي الخياط ومحمد مهدي البصير وعز الدين آل ياسين، إضافة إلى قصيدة لكل من الشاعرين: عبد الحسين الأزري وإبراهيم الوائلي (من العراق) وكلمة الختام لصاحب الجريدة: السيد صدر الدين شرف الدين.

وأَقِمْ منارَ هدايةٍ واهتُفْ بهِ ... للَّهِ واقرَعْ فوقَهُ الأسماعا

* * *

أمدارجَ الحرمَيْنِ، يا ذِكرى رؤىً ... غرٌّ عَبرنَ بأبْطحيكِ سِراعا
لعِبَ النبيُّ هنا وطاف بسَفحِهِ ... خضراء ثمَّةَ، واستقلَّ بِقاعا
وَرَعى شُويهاتٍ وداعبَ ثغرُهُ ... أنداءَها المتحفِّلات رِضاعا
وَهفا ملاكٌ أبيضٌ وهَبا سناً ... غمرَ المغاني الكابياتِ شعاعا
ما كنتِ هينةً، وندَّتْ زفرةٌ ... قلَّت لمثلك أن تكونَ وِداعا
ألأبعَدونَ، هناكَ، مَدُّوا باعَهمْ ... وضَنَنْتِ، أنتِ، فلمْ تمدِّي باعا

* * *

أرمال هذي البيدِ، غلَّسَ موكبٌ ... سارٍ وأوغلَ في الدُّجى إيضاعا
بشِّي حواليهِ العيونَ رَقيبةً ... وتحذَّري في البيدِ أنْ يرتاعا
وترفقي أن تستثيري في الضحى ... لفحاً، كجالية الغضا، لذَّاعا
آل النبي جلا بهم عن مكَّةٍ ... أن يُستباح بها الكريمُ ضياعا
نفرٌ كما ائتلق الضحى إشراقةً ... وكما تنفَّست الرياضُ طِباعا

* * *

حيَّتكِ، فارعة النَّخيل، غمامةٌ ... وشهدتِ، منها الخصبَ والإمراعا
هذا الركابُ الهاشميُّ أما سَرى ... نبأُ الركابِ الهاشميِّ وشاعا؟!
أين الرجالُ المؤمنون يثيرهمْ ... أن يصبحَ الدينُ الحنيف متاعا؟!
أتُرى أُصيب القومُ في إيمانهم ... فتواكلوا نظراً به وسماعا؟!
أتحنَّتِ الهامُ المدلَّةُ حطَّةً ... للبأسِ، يوسِعُ شُمْسَها إخضاعا؟!

* * *

ماذا وراء النهر أيُّ غمامةٍ ... سوداء تقتحم الضفافَ وساعا

غطَّت نجاد الأرضِ موغلةَ المدى — فيحاءَ واغتمرت ربىً وتِلاعا
هذي الجموعُ الحاشداتُ لباطلٍ — كانتْ لداعيةِ الهدى أشياعا

* * *

أكَميَّ هاشمَ مَنْ يُطيقُ على الظَّما — حرباً، ومَنْ يَقوى عليهِ صراعا؟
قَضَتِ المروءةُ أن يموتوا دونه — فتناثروا، فوق الثَّرى، أوزاعا...

* * *

بلادي

تـولّـى الـظّـلامُ فـكـمْ نـسـهـرُ حـنـانـكِ، قـد تـعـبَ الـسُّـمَّـرُ
خـيـالـكِ، يـا ضـلَّـة الـعـبـقـريّ وفـتـنـتـهُ، عـالـمٌ نـيِّـرُ
تـألَّـق فـانـغـمـرَ الـسَّـامـرون وشـعَّ فـمـلءُ الـدُّجـى أنـورُ
عـبـدتـكِ يـا صـبـوة الـشـاعـريـن خـلـوداً بـآلائـه يـزخـرُ
ودنـيـا تُـزاحـمُ بـالـطـيـبـات وتَـنـدى نـعـيـمـاً بـمـا يـغـمـرُ
وكـونـاً تـظـلُّ الأمـانـي الـعـذابُ تـوشّـحُ مـنـهُ بـمـا يُـبْـهـرُ
جـمـالُـكِ، أيُّ الـعـيـون الـمـراضِ تـعـيـبُ جـمـالَـكِ أو تـحـقـرُ؟!
أتـنـكـره، أيُّ الـواحـهِ وأيُّ مـظـاهـره تُـذْكَـرُ؟

* * *

تـسـامـى فـكـلُّ أديـم بِـهِ يـهـزُّ، وكـلُّ ثـرىً يـسـحـرُ
تـحـيَّـرَ مـا يـنـشـئ الألـمـعـيُّ بـهـذا الـجـلال، ومـا يُـخـبـرُ
أيـبـدعُ أنَّـكِ فـوق الـكـمـالِ وأنَّـكِ مـن فَـنِّـه أكـبـرُ؟
وكـيـف يـنـالـكِ وصـفُ الـبـلـيـغ وغـرُّ صـفـاتـكِ لا تُـحـصَـرُ؟
أبـنـتَ الـطـبـيـعـةِ هـل عـبـقـرٌ سـواكِ، وأيـن تُـرى عَـبـقـرُ؟
أتـمـلـكُ مـثـلـكِ هـذا الـفـتـونَ وهـذا الـجـمـالَ الـذي يـأسـرُ؟!
أيـخـطـرُ فـيـهـا الـربـيـعُ الـجـمـيـلُ فـيـبـتـسـمُ الـوَرَقُ الأخـضـرُ؟
وتـأتـلـقُ الـعـدواتُ الـفـسـاحُ وتـجـري بـأحـضـانـهـا الأنـهـرُ
وتـنـدى، عـلـى الـربـوات الـعـذابِ، ورودٌ بـصـافـي الـنَّـدى تـقـطـرُ
أتـعـرف مـا نـزوات الـخـريـفِ وكـيـف عـواصِـفُـهُ تـجـأرُ؟
تـهـبُّ أعـاصـيـرُهُ الـجـامـحـاتُ تـبـاعـاً، ويـرتـفـعُ الـعِـثْـيَـرُ
أيَـطْـغـى بـهـا مِـنْ تـوازي الـشـتـاء، جـنـونٌ بـقـسـوتِـهِ مُـنـكـرُ؟

يـجـوشُ، فـلا ألـقٌ لـلـضـحـى ولا كـوكـبٌ لـلـدُّجـى يـظـهـرُ
يـزنِّـرهـا بـالـضـبـاب الـنَّـديِّ فـتـعـلـقـه الـعـيـنُ إذ تـنـظـرُ
ويـرضـى، فـلـلـقِـمَـمِ الـعـالـيـاتِ نـصـيـبٌ، بـهـذا الـرضـا، أوفـرُ
وتـعـتـمُّ أرؤسُـهـا بـالـثـلـوجِ لـيـنـشـرهـا الـعـارضُ الـمـمـطـرُ
ومـاذا، ألـلـصـيـف فـي عـبـقـرٍ مـقـامٌ تـظـلُّ بِـهِ تـعـمُـرُ؟
يـنـامُ الـرعـاةُ عـلـى خـصـبِـهِ ومـلءُ الـعـيـونِ رؤىً تـزهـرُ
ويـصـحـو الـصـبـاحُ عـلـى جـلـجـلٍ يـرنُّ وشـبَّـابَـةٍ تـزمـرُ
ويـبـدو الـمـسـاءُ بـآفـاقِـهِ يـوشِّـحـهُ الـشـفـقُ الأحـمـرُ

* * *

بـلادي وإنـكِ مـعـنـى الـحـيـاةِ أتـزهـو بـغـيـركِ أو تـنـضـرُ؟
سـلامٌ عـلـى عـهـدِكِ الـمـسـتـطـابِ وشـوقٌ لأيـامِـهِ مُـسْـعَـرُ
ضـلـلـتُ فـذا كـبـدي خـافـقٌ يـئـنُّ وذا مـدمـعـي يَـنْـثُـرُ
وهـذا فـؤادي، عـلـى يـأسِـهِ، مـقـيـمٌ، بـأنـحـائِـهِ، يـزفُـرُ
سـيـبـقـى بـهـيـكـلِ آلامِـهِ يـسـبِّـحُ فـيـهِ ويـسـتـغـفـرُ

أضاميم شوك

ما تظنين ولي حسٌّ وشعرٌ وشبابُ
ومُنىً غُرٌّ وأحلامٌ عذابٌ ورِغابُ

* * *

ما تظنينَ ولي هذا الربيعُ المُستطابُ
أأنا أمشي على الزَّهرِ أم الدربُ يبابُ؟
ربَّما يحجُبُ، عن عينيكِ، مأساتي حِجابُ
فاسمعي مِنِّيَ أخباري فأخباري عِجابُ

* * *

هذه النظرةُ في وجهي خِداعٌ وكِذابُ
والدعابُ المرِحُ الضاحكُ همٌّ واكتئابُ
ووراء الهدأةِ الخرساءِ في نفسي اضطرابُ
لا يغرَّنَّكِ في الشاعرِ أنْ يندى إهابُ
فلقدْ يعرضُ عَذْبَ الماءِ في القفرِ سَرابُ
ويبلُّ الحَطَبَ اليابسَ في الفجرِ ضَبابُ

على نغم الوتَر

رأيتـكِ بيـن حـواشـي الأصيـلِ وفـي حُـمـرةِ الـشَّـفـقِ الـمُـشـرقِ
وفـي دفـقـةِ الـنـورِ عـنـدَ الـصـباحِ وفـي بـسـمـةِ الـزَّهَـرِ الـمـونِـقِ
فـرحـتُ أهـيـجُ دَفـيـنَ الـشـجـونِ عـلـى نَـغَـمِ الـوتـرِ الـمُـشـفـقِ
وأذكُـرُ عـهـدَ الـشـبـابِ الـشـهـيِّ وكـيـفَ عـلـى ثـغـرِهِ نَـلْـتـقـي

* * *

زمـانُـكِ ولَّـى بـحـلـمـي الـنَّـديِّ وبـالأمـلِ الـمـذهـبِ الـريِّـقِ
ولـم يـبـقَ فـي الـقـلـبِ إلاّ الـجـراح تـثـورُ عـلـى وجـهِـهِ الـمـحـرقِ
ألا هـلْ تـعـودُ لِـيَ الـسـالـفـاتُ مـن الـعُـمُـرِ الـطَّـيـبِ الـشـيِّـقِ؟
فـأثـمـلُ مـن عَـبـقـةِ الـيـاسـمـيـن ومـن طـيـبِ مِـعـطـارِهِ الـزنـبـقِ
وأنـشـدُ لـلـزهْـرِ شـعـرَ الـغـرامِ ومـن فـيـضِ أطـيـابِـهِ أسـتـقـي

فتنة الشاعر

يا فتنة الشاعرِ أغْفى الوجودْ   على سُكونِ الليلةِ الغافيهْ
وما مضى من عمرنا لا يعودْ   ولا نراهُ مرَّةً ثانيهْ
فاغتنمي الليلةَ قبلَ الرواحْ   وقبل أن يشرقَ نورُ الصباحْ

* * *

غداً إذا ولَّى ربيعُ الحياةْ   وكسَّرتْ أغصانَهُ العاصِفهْ
نعودُ لا حب ولا ذكرياتْ   ولا أمانٍ غضَّةٌ وارفهْ
سوى طيوفٍ تجتليها العيونْ   سوداء لا ترسمُ غيرَ المنونْ

* * *

يا لوحةَ الخافِقِ إنْ أقبلتْ   تحثُّهُ للهوَّةِ القافِلهْ
وحسرةَ الروحِ إذا ما انثَنَتْ   قَسْراً إلى صحرائِها القاحِلَهْ
لا ماء لا ظلَّ وَلا من رفيقْ   في وحشةِ المسْرى وعَسْفِ الطريقْ

* * *

قومي فهذي جَلواتُ الربيعْ   شعَّتْ على السَّفْحِ والرابيهْ
وأشرقتْ دنيا الجمالِ البديعْ   فتَّانةً زاهرةً زاهيهْ
ونوَّر الزنبقُ والياسمينْ   والوردُ والنرجسُ للعاشقينْ

* * *

أَلـحـبُّ يـدعـونـا فـلا تـعـرضـي واخـتـلـسـي لـذَّاتـهِ الـشـائِـقـهْ
ألـيـومَ حـلْـمٌ وغـداً تَـنْـقـضـي أحـلامُـنـا الـمـذْهَـبَـةُ الـرائِـقـهْ
ويـنـطـوي، فـي غَـمْـرةٍ، مـن شجـونْ هـذا الـصِّـبـا الـعـذبُ وهـذا الـفـتـونْ

* * *

أيّـارُ فـتَّـانٌ بـألـواحِـهِ يـخـتـلـبُ الـنـفـسَ ويَـسـبـي الـنَّـظـرْ
قـد أفـعـمَ الـدنـيـا بـأفـراحِـهِ ورَقَّ حـتـى فـي جـمـودِ الـحـجـرْ
فـزوِّدي روحَـكِ مـن سِـحـرِهِ مـن قـبـل أن يـوغـلَ فـي دهْـرِهْ

* * *

قـيـثـارتـي هـذَّبـتُ أوتـارَهـا فـاسـتـمـعـي مـنـهـنَّ لـحـنَ الـخـلـودْ
وقـدِّسـيـهـا إنَّ أسـرارَهـا عُـلْـويـةٌ مـخـلـوقـةٌ لـلـوجـودْ
مـن عـالـمِ الـخـيـرِ وغـيـبِ الـغـيـوبْ مـصـنـوعـةٌ مـا دنَّـسـتـهـا الـعـيـوبْ

* * *

قـومـي فـقـدْ أعـددتُ أنـشـودةً مـن رائـع الألـحـانِ لـلـمـلـتـقـى
مِـرنـانـةَ الأوزانِ مـمـلـوءةً بـالـحـسِّ، لَـنْ تـفـنـى ولَـن تـخـلـقـا
وإنَّـمـا تـبـقـى بـقـاءَ الـدهـورْ زخـارةً فـيَّـاضـةً بـالـشـعـورْ

* * *

لا تـحـسـبـي أنَّ الـصـبـايـا الـعِـذابْ فـوق الـبـلـى الـعـاتـي وفـوق الـفـنـاءْ
ألـحـسـنُ والـسـحـرُ وغـضُّ الـشـبـابْ سـحـائـبُ الـصـيـفِ وشـمـسُ الـشـتـاءْ
فـلا تـكـونـي مـن نـعـيـمِ الـحـيـاةْ صـوفـيـةً تـقـنـعُ بـالـسَّـفْـسـطـاتْ

* * *

أَلـدهـرُ يـجـتـازُ بـنـا مُـسـرعـاً   أعـمـارنـا لـلـهـيـكـلِ الـمـظـلـمِ
فـلـنـلـتـهِـمْ كـأسَ هـوانـا مـعـاً   مـن قـبـل أن يُـتـرعَ بـالـعَـلـقـمِ
وقـبـل أن تـغـمـرنـا بـالـضَّـبـابْ   دنـيـا مـن الـوحـشـةِ والإكـتـئـابْ

قيثار الشاعر(*)

الشذا يعبقُ في الوادي ذَكيَّ النَّفَحاتِ
والنَّدى يشرقُ في الأزهار عذبَ القطراتِ
إنني ألهَم، في الوادي المندَّى ، خَطَراتي
وعلى الجدولِ في الضفَّةِ أُوحي نغماتي

* * *

إحْملِ القيثارَ يا شاعر للحقلِ المريعِ
حيثُ يَشدو النَّسَمُ الرفَّافُ للحُسْنِ البديعِ
ويغنِّي الطائرُ المشتاقُ خفَّاقَ الضلوعِ
ويرى في مصْرَعِ الثلجِ بقايا من نجيعِ
فسأوحي لكَ في الحقلِ أغاريدَ الربيعِ

* * *

أيُّها الشاعر يا مسكين مَنْ هاجَ شجونَكْ؟؟
مَنْ أثارَ الدمعَ، حتى ملأ الدمعُ جفونَكْ؟
مَنْ رَمى السِّتْرَ على وجهِكَ واستلَّ عيونَكْ؟
ما الذي أغراكَ بالجِدِّ فضيَّعْتَ مُجونَكْ؟
ما أدق الفن في يأسِكَ ما أسمى جنونَكْ!!

(*) تعريب شعريٌّ عن الإفرنسية.

مناشدة

توفيراً لشروط جمع بقية قصائد الشاعر عبد الرضا صادق بهدف طبعها وإصدارها في ديوان مستقل،

نناشد كل مَنْ في حوزته أثر أو أكثر من آثاره الشعرية، وكل مَنْ لديه معرفة بذلك، أن يتفضَّل بالاتصال بنا على العنوان التالي، مع جزيل الشكر وبالغ التقدير:

المجلس الثقافي للبنان الجنوبي:

- بيروت، ص.ب: 14 /5815
- تلفاكس: 01 /815519-01 /703630
- موقع إلكتروني: admin@althakafi-aljanoubi.com

حبيب صادق: بيروت، هاتف: 01 /306636

خلوي: 03 /632285

المقدمة

كان في طليعة الدوافع التي اقتضت هذا البحث رغبة أخوان وأصدقاء من الأدباء في أن نستكمل به ما كان قد بدأه من قبلُ دارسو الأدب العربي الشيعي القديم وانتهوا به إلى حدود العصر الحديث. وحين نكون بصدد أدب شيعي عربي حديث فالعراق هو بيئته الطبيعية، وتلك حقيقة شديدة الوضوح لأن العراق موطن التشيع الأول وقد ظل في إطار العالم العربي موطنه الأخير يحتضن عتباته المقدسة، ومؤسساته الدينية، ومرجعيته الكبرى. وكان في رأي المرحوم الدسوقي أن نقتصر من العصر الحديث على الشريحة التي تصل بين أوائل القرن العشرين وبين ثورة الرابع عشر من تموز (1958) ملاحظاً في ذلك أن العراق إلى ظهور الحركة الدستورية التي أطاحت بعبد الحميد كان ما يزال يعيش على كل الجبهات فترة تخلُّف شديد، فكأن العصر الحديث في العراق يبدأ بظهور هذه الحركة لأنها استتبعت أحداثاً ضخمة كان لها تأثير كبير في عملية التطوير وانتقال العراق إلى مناخ المتغيرات الحضارية التي بدّلت كثيراً من صورته القديمة. ويبقى أن ثورة الرابع عشر من تموز 1958 تمثّل نهاية طبيعية لفترة يمكن أن تحمل ملامح أدب متميز.

والحق أن الموضوع في هذه الحدود التي تحصره بهذه الفترة من تأريخنا الحديث لم يُطرق من قبلُ فقد عاد صعباً جداً وراء التطور الكبير الذي امتدّ إلى كل جوانب الحياة ـ وكان منه أن تضاءل الحس الطائفي وانحسر بعد مدٍّ جارف ـ أن يصل الباحث إلى حقائق موثقة في موضوع تلغي المتغيرات السمحة كثيراً جداً من سماته المميزة. ولعل بين الصعوبات التي تعترض البحث في أدب الشيعة في العراق بخاصة أن المذهب لا يعود يكشف عن حقيقته من داخل ـ ولا بدّ هنا من استثناء ـ وأن الهوية الرسمية لا تعود تكشف عنه من خارج، ويبقى أن الباحث في هذا الأدب مدعوٌّ بإلحاح إلى أن يتسقّط خبر الانتماء المذهبي تسقطاً. وإذا جاز أن يظل في أدب

التقليديين ما يكشف عن هذا الانتماء فإن الصعوبة تتحوّل إلى البحث عن هذا الأدب نفسه في محاولة جاهدة للتعرف إليه في «شرانقه» التي كانت تلزّه بها المتغيرات لزّاً. والواقع أن ما ظهر في المجموعة الموسعة من هذا الأدب في إطار الشعر غالباً، يذلّل جزءاً من هذه الصعوبة بيد أنه يبقى بجزءٍ آخر موصول بأن «النجفيات» و«البابليات» و«الحائريات» ـ وهي أبرز هذه المجموعات التي كانت قد ظهرت في الخمسينيات ـ لا تغطي كل أدب الشيعة في تلك الفترة، بل هي تغطي شريحة من شرائحه في مراكز المذهب الدينية.

وفي منهج البحث آثرت أن يكون تأريخياً مقتنعاً بالملاحظات القيّمة التي كان فرنسي كبير هو «بول ألبير» يمهّد بها لدراساته الأدبية التي تتناول بالنقد والتحليل طائفة من روائع الأدب العالمية: كالألياذة والأنيادة والأوديسة، وأغنية رولان، والهانرياد وأورشليم المحرّرة... إلخ[1]. ويؤكد صحة هذا المنهج منطلقاً من أن أدب أمة من الأمم هو أبداً مرآة تعكس حياتها الدينية والاجتماعية والسياسية وأنه حتى في الظاهرة الفنية التي نتّجه بها إلى العين بخاصة يبدو أن استعراض ما حولها من وقائع تأريخية أمر كبير النفع في توثيق قيمتها[2].

في هذا الضوء كان لما حول هذه الدراسة من الحقيقة التأريخية نصيب كبير، لو حظي حجمه، أن يتناسق مع طبيعة المنهج المختار. ولعله من هنا انتظمت الخطة فوق هذه المقدمة تمهيداً من فقرتين وبابين وخمسة فصول وخاتمة. وفي الفقرة الأولى من التمهيد نلاحظ ظاهرة إطالة في تحديد الخطوط العريضة للتشيع وكان الذي دعا إلى هذه الإطالة أن المؤرخين المعاصرين، في الغالب، ظلوا يخلطون بين ما يقع منه في إطار العقيدة الإسلامية على نحو ما تظهر في أصولها الكبرى وهي أصول لا مندوحة للمسلم عن الإيمان بها وبين ما يقع منه في إطار الغلوّ الذي يصرفه إلى البعد عن حقيقة الإسلام النقية. ومن المؤكد أن جملة الذين أرّخوا لأدب التشيع من معاصري السنَّة، ولست أستثني كثيراً من الشيعة أيضاً، يجهلون مثلاً ما يقرّره «ابن بابويه» وهو من أئمة المذهب في «أشهد أن علياً وليّ اللَّه» التي ترد في أذان الإمامية فعنده «أنها من صنع الغلاة (لعنهم اللَّه) وضعوها مقابل «الصلاة خير من النوم» في

---

(1) بول ألبير، الشعر: دراسة في روائعه، ط 9، باريس 1983، ص 1ـ 15.

(2) م. ن، ص 15.

أذان السنَّة». ومن المؤكد أن كثيرين من باحثي السنَّة يتشككون في أن يكون قرآن الشيعة هو نفسه قرآن السنَّة ولعل بعضهم يطمئن إلى ما يعرف بـ «سورة الولاية» في قرآن الشيعة المزعوم فيوثّق بها واقع القرآنين[3]!! وحتى الإمامة وهي الأصل المذهبي الكبير في العقيدة الشيعية لا تلزم المسلم بقدر ما تلزم الإمامي فأنت لست شيعياً على مذهب الإمامية إلّا إذا آمنت بأن علياً هو المرشح الأول للخلافة بنصٍّ إلَهي لا باختيار بشري. ثم أنت حرّ بعد ذلك في ألّا تكون إمامياً وستبقى مسلماً تتخيّر ما تشاء من مذاهبه الأخرى. والحق أن الإطالة في هذه الشريحة من التمهيد لم يكن يقصد بها الدفاع عما يتميز به الشيعة بقدر ما كان يقصد بها أن تقدّم المذهب في خطوطه العريضة النقية موصولة بآراء الكبار من أئمته. وفي الفقرة الثانية من التمهيد التي تتعرّض لطابع الأدب الشيعي القديم إلى أوائل هذا القرن تلاحظ كذلك ظاهرة إطالة، وكان الذي يسوّغ ذلك، في نظري، أن مقولة غير موثّقة تذهب في الأدب الشيعي مذهب من يقصره في الغالب على البكاء لما حلّ بآل الرسول (ص) من جهة، وعلى موقف متشنج من «اختيار السقيفة» من جهة أخرى. وفي الموقف المتشنج لفت نظري أن الأدب الشيعي لا يحتكّ بجدل في العقيدة إلّا في ظل ثقافة آثرت أن أسمِّيها «ثقافة نقل» حتى إذا شاعت في فترة «ثقافة عقل» انصرف هذا الأدب إلى جدل عاطفي يباهل بالسِّيَرِ النقية وحدها بعيداً عن التوتر والعصبية وكان يستقيم عندي أن هذه الظاهرة ظلت تتوثق بالشواهد منذ أن ظهر التشيع وإلى مطلع هذا القرن. وكان يلاحظ أحياناً أنها لا تطّرد، ولكن الاستثناء كان يجد أبداً مسوغاته. ومهما يكن من أمر فقد كان هذا جميعه يدعو إلى الإطالة تلمساً لوجه الحق في مقولة ظلت تُحسب من البدهيات في طابع الأدب الشيعي القديم. وفي منزلة الشيعة في تأريخ الأمة العربية يلاحظ أن الذين تكتّلوا منذ البداية حول علي بن أبي طالب كانوا يمثلون «التيار المعارض لصبّ

---

(3) يرد فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الغزالي على هؤلاء قائلاً: «إن العالم الإسلامي الذي امتدت رقعته في ثلاث قارات ظل من بعثة محمد صلّى اللّه عليه وسلّم إلى يومنا هذا بعد أن سلخ من عمر الزمن أربعة عشر قرناً لا يعرف إلّا مصحفاً واحداً مضبوط البداية والنهاية معدود السور والآيات والألفاظ فأين هذا القرآن الآخر؟ ولماذا لم يطلع الإنس والجن على نسخة منه خلال هذا الدهر الطويل؟» انظر: «رسالة الإسلام»، عدد 53 و54، حزيران/يونيو 1963، ص 131.

الإسلام في قوالب سياسية واجتماعية مصلحية تختلف عن قوالبه الأولى»[4]، وكان لهؤلاء مجهود واضح في إغناء المضمون الروحي للإسلام وإبقاء هذا الدين قادراً على إشباع النوازع الروحية حتى في أشد النفوس قلقاً وتحرراً[5]. وحين يكون التشنج رمز هذه المعارضة الخطيرة يكون طبيعياً أن يستهدف لاضطهاد رهيب ومحاولة تشويه ظالمة لجملة معتقداته. وعلى كل حال فقد ظل التشيع في رأي الشيعة يتحمل على امتداد الفترات المنحرفة من التأريخ الإسلامي جزءاً كبيراً من مسؤولية التذكير بفساد الحكم ويدفع ثمن ذلك عرقاً ودمعاً ودماً. ويبقى أن للشيعة دوراً كبيراً في حياة الإسلام الفكرية عقيدة وفلسفة وعلماً وأدباً.

وبين يدي تلك الفترة أحسب أنِّي نقلت صورة صادقة ومفصلة لحياة العراقيين السياسية والاجتماعية والثقافية في ظل العثمانيين. وكان القطاع الشيعي بخاصة يعيش أزمة اضطهاد فقد ظل يُتَّهَمُ بصدق ولائه للدولة من جهة وبصحة عقيدته الإسلامية من جهة أخرى. وتوثيقاً للظاهرة التي كنت قد لمحتها في طابع الأدب الشيعي القديم وجدت أن أدباء القطاع ـ ولا عبرة بالاستثناء ـ يحتكون احتكاكاً شديداً بموضوعات الجدل المنطقي تثبيتاً للأصل الكبير في المذهب، وكان «الغدير» و«السقيفة» يمثلان طرفي الإيجاب والسلب من حقيقته. وواضح أن الشريحة الزمنية، بين يدي الفترة تلك، كانت تتميز بـ «ثقافة نقل» وهي كل ما تملكه، آنئذٍ، من معرفة.

وحين انتهيت إلى صلب البحث في الباب الأول وفصوله الثلاثة التي خصصتها للحديث في الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية كنا ما نزال في ظل العثمانيين، وكان معنى ذلك أن القطاع الشيعي بقي معزولاً عن الحياة السياسية بالرغم من حماسته الشديدة للدفاع عن الخلافة ممثلة بنشاطها العسكري ضد الحلفاء في جنوب العراق ووسطه. ووراء الحرب التي انحسر فيها ظل العثمانيين عن العراق بقي القطاع يستشعر بعض ما كان يستشعره في القديم من إهمال واضطهاد. وسواء أكان ذلك في ظل الاحتلال أم كان في ظل الاستقلال، فإن الواقع أنَّ عُرْفاً كان قد استقر في الأوساط التقليدية الحاكمة على أن يُصرف القطاع عن المشاركة السياسية العميقة على مستوى القيادة المسؤولة بخاصة إلّا في استثناء. وتلك حقيقة لا توصل، في نظرنا

(4) د. كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيّع، ج 1، مطبعة الزهراء، بغداد 1963، ص 17.

(5) محمد جواد مغنية، مع الشيعة الإمامية، منشورات مكتبة الأندلس، بيروت 1955، ص 65.

على الأقل، بحسّ طائفي متعصب بقدر ما توصل بطموح لاحتكار السلطة، ولعله من هنا يلاحظ فيما بعد أن اليسار هو الذي يمتصّ معظم الطاقات الفكرية الشيعية ـ والأدب أحد مظاهرها ـ بحكم ما يقع في «إيديولوجيته» ولو نظرياً، من عدم التفريق بين الكفاءات. وكان هذا يفضي في حياة القطاع الأدبية إلى أن يتكاثر فيها موضوع اليسار وطريقته في التناول وأسلوبه في التعبير.

وفي حياة القطاع الاجتماعية يلاحظ أن الشيعة يتخلفون عن السنَّة انفتاحاً على المتغيرات الحضارية حتى يظن أن المحافظة توشك أن تكون مزاجاً فيهم وحتى يظن أنهم عاجزون عن أن يصوغوا ذواتهم على غرار آخر. والحق أن معاناة الاضطهاد، ولو تياراً خفياً في الغالب، دفع القطاع إلى ضرب من العزلة فابتعد عن المشاركة في صياغة ذاته مرة أخرى في ظل المتغيرات التي لم يكن للعراق كله عهد بها من قبل. والواقع أن ذلك لم يكن يتواصل إلى نهاية الفترة فوراء الحرب الثانية عاد القطاع ينفتح بعمق على هذه المتغيرات ويمنحها كل ثقته. ولم يكن حظه من الحياة الثقافية قبل الأربعينيات حظَّ القطاع السنّي منها، ذلك أنه ظل يرث منذ العثمانيين مشاعر الكراهية للمؤسسات التعليمية التي كان يصرف عنها ويحرم من الاحتكاك بمعطياتها الفكرية الحديثة. وكان يساعد على ذلك أن الشريحة الدينية فيه شوّهت صورة هذه المؤسسات وألحّت على أنها من صنع الكافر وائتماره بإضعاف الإسلام تزييفاً لثقافاته واستخفافاً بمعتقداته. وهنا أيضاً كما في الحياة الاجتماعية تتبدّل الصورة وراء الحرب الثانية ويعود القطاع يتدفق على أبواب هذه المؤسسات ـ وكانت قد شاعت شيوعاً واسعاً في العراق وامتدت إلى كل زاوية من زواياه البعيدة ـ مقتنعاً بأن العلم وحده هو السلاح الذي يمكن أن يحارب به التخلف والظلم والفقر. وإلى هنا تكون الفصول التي انعقدت لما يشارك بعمق في صنع الظاهرة الأدبية الشيعية على امتداد الفترة المدروسة وهو ما كان يدعو إليه المنهج التأريخي قد غمرت بالضوء كل الغموض الذي يمكن أن ينعطف بمسار البحث عن غايته الأكاديمية وكانت تنعقد على استكشاف الطابع الجديد لأدب الشيعة المعاصر مقارناً بطابعه القديم. ثم ينتظم الباب الثاني من الرسالة فصلين: أولهما ينعقد على حديث في شعر الفترة وينعقد الثاني على حديث في نثرها. وفي شعر الفترة بدأت بمدارسه وموقع الشعر الشيعي منها. وقد استقام عندي أن الشعر العراقي الحديث ينتسب إلى مدرستين: إحداهما تقليدية محضة والثانية تجديدية تتأثر مرة بمتغيرات الفترة في الموضوع بخاصة ولكنها تحافظ على معطى العَروض والبلاغة على نحو ما يقعان في القديم، وتتأثر مرة أخرى بمتغيرات

الفترة نصاً وروحاً حتى كأنها تجد في الشعر التقليدي نشازاً لا يتناسب مع المستوى الحضاري للمرحلة. وكان في رأيي أن المدارس الثلاث التي يلمحها ناقد عراقي معروف، هو عبد الجبار البصري، في شعر الفترة تفتقر إلى أدلة مقنعة. وقد وسّعت النقاش في جملة المسوغات التي يضعها بين يدي رأيه الجديد. ومع الدكتور جلال الخياط وهو ناقد عراقي آخر حاول أن يقدّم في مدارس الشعر الحديث في العراق رأياً جديداً وجدتني أتبسط في مناقشته لِأنفيَ ما اطمأن إليه ولأعود به إلى ما كان يشيع في هذه المدارس من رأي هو حصيلة الرصد اليقظ والملاحظة الذكية لكثيرين ممن أرّخوا لشعر الفترة. وكان لي في محاولات التجديد التي تتنكّر للقديم جملة وتفصيلاً ملاحظات موسعة امتدت إلى تشكك في أصالتها. وقد عرضت بالفعل لمحاولات مشابهة وقعت في الغرب في الربع الأخير من القرن التاسع عشر. وكان واضحاً خلال هذه الملاحظات أن حركة الشعر الحر في العراق تنزع ـ في الغالب ـ منزعَ الرمزية الغربية وتتشبّه بها. وعلى نحو ما انتهت إليه هذه الرمزية من قبل عقد ونصف العقد من السنين لتملأ فراغها كلاسيكية متجددة كان ينبغي أن تنتهي حركة الشعر الحر في العراق إلى مثل هذا المصير لأنها ـ وذلك رأيٌ شخصيٌ ـ لا تلائم مزاج العربية لا في غموضها ولا في بلاغتها ولا في توزيعها الموسيقي. وإذا كان لا بد من تحديد الموقع الذي يحتله الشعر الشيعي من هذه المدارس فقد ظهر لي أن هذا الشعر ينتمي إلى المدرستين معاً. وكان التقليدي منه هو الذي لم ينفتح صانعوه على متغيرات الفترة وظلوا يحتجزون شاعرياتهم وراء الأسوار التي تنغلق على حياة شديدة المحافظة. وفي الموضوع العقيدي وهو أظهر ما يتميز به الشيعة يلاحظ أنه إلى الأربعينيات ظل في البيئات الدينية موضوعاً عصبياً جداً يتسمّح بأن يقع فيه جدل شديد التوتر في «حقيقة الغدير» و«شرعية السقيفة» ويتسمّح بأن تقع فيه كذلك خواطر متشنجة يعقدها الشعراء على اغتصاب الحق من أصحابه الشرعيين، بل هو يتسمّح أحياناً بأن تقع فيه خواطر شديدة الصراحة في نقدها لِسِيَرٍ شديدة النقاء من صحابة الرسول. ثم يلاحظ وراء الأربعينيات أن هذا الموضوع يفقد عصبيته الحادة وينزع إلى حديث في الوفاق، وكان هذا يتجلى في آثار الذين انفتحوا على الحياة واحتكوا بمتغيراتها فيما بعد. ولكن الذي يلفت النظر أنه وراء ظهور الإيديولوجيات السياسية والفلسفات الاجتماعية لم يعد يسوغ أن يوزع الأدب على قطاعي السنَّة والشيعة لأن المذهب يكون قد انحسر ظله انحساراً يوشك أن يكون تاماً في بيئات المثقفين بخاصة وبدلاً من أن يكون موضوع العقيدة دينياً يعود سياسياً بحتاً هذه المرة. وفي الفصل

الثاني من الباب الثاني تبسطت في الحديث عن نثر القطاع الفني بعد أن حدّدت الخطوط العريضة لصورته بعامة. وكنت قد انتهيت في هذه الصورة إلى أن ظروف العراق كانت تقهره على أن ينصرف انصرافاً كاملاً إلى البحث عن ذاته السياسية، ولعله من هنا ظل مناخه الفكري مناخاً خطابياً! وكان هذا يعني أن تتأخر نهضته النثرية. والواقع أن نثر التقليديين ظل إلى نهاية الفترة نثراً متخلفاً يستلهم موضوعه مما يقع في إطار الاهتمامات الرخيصة ومضمونه مما يقع، في إطار التراث، على معنى الانتفاع السطحي بشرائحه الثقافية، في الغالب، وأسلوبه من تصنيع المقامة. حتى إذا كنا مع التجديديين لاحظنا أن هذا النثر يتمخض عن نهضة كانت القصة الهادفة والمقالة السياسية ترهصان بها. وسواء أكنا مع القصة أم مع المقالة فقد كان مضمونهما يسترفد جملة ما كان يشيع في الفترة من ثقافات جديدة حية. وكان أسلوبهما ينزع إلى البساطة والطبعية. وفي الخاتمة كنت قد انتهيت إلى أن الجديد في الرسالة هو أن البحث في الأدب العراقي الحديث وراء ظهور الإيديولوجيات السياسية موزعاً على قطاعي السنَّة والشيعة بحث يصعب أن يتميز برصانة البحوث الجامعية لأن التطور العميق في العراق يكون قد ألغى امتياز المذهب الديني في الظاهرة الأدبية نصاً وروحاً حتى إذا كان لا بد من أن تقع فيها ثنائية مذهبية وقعت على معنى اليمين واليسار لا على معنى السنَّة والشيعة. وإذا جاز أن يظل في قطاع التقليديين ما يميز أدب الشيعة بطابع عُرف له في القديم فإن ذلك لا يُلاحَظ في غير طواميره المهملة بعيداً عن الضوء.

بغداد في 20/ 8/ 1981 — المؤلف

التمهيد

الشيعة لغة واصطلاحاً

تجمع معجمات اللغة على أن لفظ «الشيعة» معناه الأتباع والأنصار وأنه غلب على كل من يتولّى علياً وأهل بيته حتى صار لهم اسماً خاصاً[1].

والتشيع هو الاعتقاد بأن علياً إمام للمسلمين بوصية من الرسول وبإرادة من اللّه[2] بغير مغالاة فيه أو في أحد أبنائه ممن ينص على إمامتهم.

والخلاف بين فرقهم ينحصر في عدد الأئمة وأعيانهم فقط لا في أصل النص ولا في نفي الغلوّ[3].

---

(1) لسان العرب (مادة شيع) وانظر الجزء الثالث من القاموس المحيط (مادة شاع)، ص 47؛ مختار الصحاح، ص 347؛ النهاية، ج 2، ص 267؛ مجمع البحرين (مادة شيع)، وانظر مقدمة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد، ص 196.

(2) د. الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، مطبعة الزهراء، بغداد 1962، ص 9.

(3) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيّع، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت، ص 32. وانظر م. ن، ص 42ـ 43 نقلاً عن الطبرسي في مجمع البيان عند تفسير الآية 123 من سورة هود: ﴿وللّه غيب السموات والأرض﴾: (لقد ظلم الإمامية من نسب إليهم القول بأن الأئمة يعلمون الغيب). وفي المصدر نفسه عن الإمام الرضا: «لا تقبلوا علينا خلاف القرآن فإنّا إن تحدثنا حدثنا بموافقة القرآن وموافقة السنّة. إنّا عن اللّه وعن رسوله نحدث فإذا أتاكم من يحدثكم بخلاف ذلك فردوه إن لكلامنا حقيقة وإن عليه لنوراً فما لا حقيقة له ولا نور عليه فذاك قول الشيطان».

نشأة التشيع

من خلال كل الافتراضات التي يقدرها الباحثون تقديراً في هذا الصدد «يلاحظ أن الزمن الذي حددوه لظهور التشيع يتفاوت بين بداية الإسلام وبعد مقتل علي[4]».

وحين يكون التشيع بهذا المعنى الذي يحصره في حدود الإعجاب بعلي والإيمان بأن النبي أعدّه للمركز الثاني في الدولة الإسلامية فليس بعيداً أن يوجد في زمان الرسول (ص)[5].

ومن القائلين بهذا الرأي النوبختي[6] وهو من المؤرخين الأقدمين الثقات وكان قد تبناه قبل النوبختي السجستاني فقد ورد في الجزء الثالث من كتاب الزينة: **إن أول اسم ظهر في الإسلام على عهد رسول اللّٰه (ص) هو الشيعة، وكان هذا لقب أربعة**

= وفي م. ن، ص 45 نقلاً عن الشيخ المفيد من كبار علماء الإمامية في أوائل المقالات تبريز، 1364هـ «قام الاتفاق على أن من يزعم أن أحداً بعد نبينا يوحى إليه فقد أخطأ وكفر».

وفيه نقلاً عن الشريف المرتضى في: الشافي، ص 188 ما نصه بالحرف: «معاذ اللّٰه أن نوجب للإمام من العلوم إلا ما تقتضيه ولايته وما أسند إليه من الأحكام الشرعية وعلم الغيب خارج عن هذا».

محمد جواد مغنية نقلاً عن البحار للمجلسي، ص 40 من مع الشيعة الإمامية، المجلد الثالث ط 1301هـ، ص 51ـ 52.

قال الإمام جعفر الصادق: (وما نحن إلا عبيد اللّٰه خلقنا واصطفانا. واللّٰه ما لنا على اللّٰه حجة ولا معنا من اللّٰه براءة وإنّا لميتون وموقوفون ومسؤولون. من أحب الغلاة فقد أبغضنا ومن أبغضهم فقد أحبنا، الغلاة كفار، والمفوضة مشركون، لعن اللّٰه الغلاة...).

وانظر م. ن، ص 41 ففيها نقلاً عن الشيخ المفيد من كتاب شرح عقائد الصدوق، ط 2، تبريز (الغلاة من المتظاهرين بالإسلام هم الذين نسبوا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب والأئمة من ذريته إلى الألوهية والنبوة ووصفوهم من الفضل في الدين والدنيا إلى ما تجاوزوا فيه الحد وخرجوا عن القصد فهم ضلال كفار)، ص 63.

(4) عبد اللّٰه نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 52. ود. كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، ص 11.

(5) العقاد، عبقرية الإمام، مطابع مؤسسة دار الهلال، 1966، ص 120ـ 121.

(6) فرق الشيعة، ط. إستامبول 1931، ص 15.

من الصحابة وهم أبو ذرّ الغفاري وسلمان الفارسي والمقداد بن الأسود وعمّار بن ياسر إلى أن آن أوان صفين فاشتهر بين موالي علي (رضي اللَّه عنه)[7].

ويبدو أن النص الذي يرد في كتاب الزينة لأبي حاتم يستظهر به الدكتور حسين علي محفوظ ـ وهو من باحثي الشيعة المعاصرين ـ على تبنّيه لهذا الرأي ويعلّل لذلك بأن أبا حاتم أقدم من جمهرة المؤرخين وعلماء الكلام الذين رجحوا رأياً آخر[8].

ويذهب هذا المذهب من مؤرخي الشيعة المعاصرين نجم الدين شريف العسكري فهو يحاول أن يربط وجود التشيع أيام الرسول بـ «نص الإنذار» لأن ما ورد فيه من آمر بمتابعة علي ومطاوعته هو ما يقصد بالتشيع بهذا المعنى الذي عرضناه له قبل قليل[9] ويعزز العسكري رأيه بنص أبي حاتم وقد مرَّ وبنص النوبختي في «الفرق» وخلاصته:

إن الشيعة وهم فرقة علي بن أبي طالب المسمون بشيعة علي في زمان النبي (ص) وبعده معروفون بانقطاعهم إليه والقول بإمامته (ثم ذكر أسماء بعضهم) قال: منهم المقداد بن الأسود، وسلمان الفارسي وأبو ذر جندب بن جنادة الغفاري وعمَّار بن ياسر. . . إلخ[10].

ويخيل للعسكري أن نصاً آخر لمحمد كرد علي يمكن أن تكون له أهمية خاصة بالنظر لما عرف عن هذا الباحث السنّي المعاصر من تنديد شديد بالتشيع ومبادئه[11].

---

(7) روضات الجنات، ص 88 نقلاً عن كتاب الزينة؛ والدكتور حسين علي محفوظ، تاريخ الشيعة، مطبعة النجاح، 1958، ص 11؛ وعبد اللَّه نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 55.

(8) الدكتور محفوظ، تاريخ الشيعة، ص 11.

(9) نجم الدين شريف العسكري، علي والشيعة، مطبعة الآداب، النجف ـ العراق، ص 10. ويشير المؤلف في آخر الكتاب إلى أنه تمَّ استنساخه سنة 1380هـ أما زمان الطبع فمغفل. . .

(10) م. ن، ص 10 ـ 11.

(11) عبد الحسين شرف الدين الموسوي، المجمع العلمي العربي بدمشق، مطبعة العرفان، صيدا 1950م. فهو في جملة موضوعاته يتهم محمد كرد علي بعاطفة أموية وانحراف عن الطالبيين ويناقشه في موضوع كان المجمع العلمي العربي في دمشق قد كلفه أن يكتب فيه وهو «المسعودي المؤرخ» فتعرض أثناء ذلك لأمور أنكرها على الشيعة الإمامية وسفه آراءهم فيها. . . والموضوع منشور في المجلد 22 من مجلة المجمع.

يخيل للعسكري ذلك فيستعين على رأيه به ويسجله بكامله وخلاصته:

«إن جماعة من كبار الصحابة كانوا معروفين بموالاة علي في عصر النبي (ص) كسلمان الفارسي القائل: «بايعنا رسول الله (ص) على النصح للمسلمين والائتمام بعلي بن أبي طالب والموالاة» ومثل أبي سعيد الخدري الذي يقول: «أمر الناس بخمس فعملوا بأربع وتركوا واحدة ولما سئل عن الأربع قال: الصلاة والزكاة وصوم شهر رمضان والحج. قيل فما الواحدة التي تركوها؟ قال: ولاية علي بن أبي طالب. قيل له وأنها لمفروضة معهن. قال: نعم هي مفروضة معهن». (ثم قال): «وأما ما ذهب إليه بعض الكتّاب من أن مذهب التشيع من بدعة عبد اللّه بن سبأ المعروف بابن السوداء فهو وهمٌ وقلة معرفة بحقيقة مذهبهم ومن علم منزلة هذا الرجل عند الشيعة وبراءتهم منه ومن أقواله وأفعاله، وكلام علمائهم في الطعن فيه بلا خلاف بينهم، علم مبلغ هذا القول من الصواب... إلخ».

والمبدأ «لا» النظرية في رأي السيد هاشم معروف - من مؤرخي الشيعة المعاصرين - **كان بعد ولادة الإسلام** ويستأنس لذلك بـ (حديث الدار) على نحو ما فعل العسكري من قبل[12].

ويذهب هذا المذهب السيد محمد صادق الصدر معتمداً في ذلك على أحاديث كثيرة يرويها ثقات من السنّة كابن حجر والإمام أحمد والطبراني تدل على أن الشيعة بمعنى محبي علي ومشايعيه وجدت في حياة النبي (ص) ففي الصواعق المحرقة:

(قال الرسول: يا علي إنك ستقدم على اللّه أنت وشيعتك راضين مرضيين ويقدم عليها عدوك غضاباً مقمحين)[13].

وفيها: أن الإمام أحمد أخرج في المناقب أنه (ص) قال لعلي: «أما ترضى أنك معي في الجنّة والحسن والحسين وذريتنا خلف ظهورنا وأزواجنا خلف ذريتنا وشيعتنا عن أيماننا وشمالنا»[14].

---

(12) نجم الدين شريف العسكري، علي والشيعة، ص 14؛ ومحمد كرد علي نقلاً عن خطط الشام 6/ 251-256، ط. دمشق.
عبد اللّه نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 55. ويشير في هامش رقم 1 من الصفحة نفسها إلى أنه ينقل النص من ج 5 من خطط الشام، ص 251-256.

(13) محمد صادق الصدر، الشيعة، 1352هـ، ص 60 نقلاً عن ابن حجر الصواعق، ص 96.

(14) م. ن، نقلاً عن الصواعق، ص 96.

وفيها كذلك:

«إن الطبراني أخرج أن رسول اللّه (ص) قال لعلي: أول أربعة يدخلون الجنّة أنا وأنت والحسن والحسين... وشيعتنا عن أيماننا» ـ الحديث[15] ـ.

وفيها أيضاً أن الديلمي أخرج ما نصه: «يا علي غفر لك ولذريتك وولدك ولأهلك ولشيعتك ولمحبي شيعتك فابشر فإنك الأنزع البطين»[16].

وهي أحاديث ينبغي أن تعطى أهمية خاصة لأنها ترد في كتاب يعدّ مؤلفه من قادة المنددين بالتشيع في القديم وقد ألّفه بقصد الحطّ من كرامة الشيعة باعتبارهم في طليعة المبدعين.

ويرجع عبد اللّه نعمة في «الأدب في ظل التشيع» أن التشيع نشأ في حياة الرسول إذا فهم منه التنويه بعلي وترشيحه للمركز الثاني في الدولة الإسلامية[17].

ومما يؤيد هذا الرأي كذلك ما يرد في «الصلة بين التصوف والتشيع» من أن الأشعري يعلل التسمية بمشايعة علي وتقديمه على سائر أصحاب الرسول[18] ولا يبعد أن تقع التسمية في حياة الرسول لأن هؤلاء الذين شايعوا علياً وجدوا تاريخياً في عصر الرسول.

يضاف إلى ما تقدّم رأيان آخران يذهبان هذا المذهب هما رأي كاشف الغطاء وأحمد أمين[19].

وأخيراً يرى الشيبي[20] أن التشيع بالمعنى الذي حددناه من نصرة علي والتشيع له قد كان قديماً قدم الإسلام.

وطبيعي جداً أن تكون التزكيات التي كان الرسول (ص) يخصّ بها علياً في مناسبات كثيرة ذات تأثير في أن تجمع حوله نفراً من المعجبين الذين اقتنعوا بأن هذه

---

(15) م. ن، نقلاً عن الصواعق، ص 96.

(16) م. ن، نقلاً عن الصواعق، ص 96.

(17) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 52.

(18) الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، ص 9.

(19) م. ن، ص 9 نقلاً عن أصل الشيعة وأصولها، الطبعة الثامنة، ص 61؛ ضحى الإسلام، ج 3، ص 209.

(20) الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 12.

الأحاديث ترشحه رسمياً لاحتلال المركز الثاني في الدولة الإسلامية بعد وفاة الرسول.

وعلى أية حال فالذي نرجحه أن اللفظ إذا لم يكن قد وجد بالفعل فقد وجد بالقوة لأنه لا أقل من أن يكون هؤلاء الذين حدث تأريخياً أن تبنّوا قضية علي ولو سلبياً بعد حادث السقيفة شيعة في حياة الرسول لتعذّر أن يظهر اتجاههم العلوي مباشرة وبغير مقدمات..!

ولعل هذا هو الذي يضعف الرأي الذي يقدّر أن التشيع نشأ في السقيفة[21] وما يذهب إليه باحثون آخرون في نشأة التشيع فافتراضات ليست في قوة الافتراض الذي سبق أن رجحناه[22]. أما التشيع نظرية لا مبدأ فمن المؤكد أنه بأكثر حدوده المعروفة اليوم لم يتبلور إلّا بعد عصر النبي بزمن ليس بالقصير[23].

وحين يكون التشيع في حقيقته بعيداً عن الغلو والانحراف وقد سبقت لنا خاطرة في ذلك لا يعود منطقياً أن يتناول الحديث ما أقحم عليه من فِرَق تتميّز إما بالغلو وإما بالانحراف وإما بهما معاً. وإذا كان الشيعة لا ينكرون أن أولئك الذين قادوا الانحراف كانوا في ظاهر الأمر ضمن إطار الحركة الشيعية، ولكنهم بعد أن طلعوا على الناس بمفتريات يقف منها الدين الإسلامي موقف المندّد لا يعود من الإنصاف أن تحسب على الفكر الشيعي... ومن هنا كان يجب أن يسمّى المروق باسمه فلا يلصق بالشيعة[24].

---

(21) محمد عبد اللّه عنان، تأريخ الجمعيات السرية والحركات الفكرية، ص 26؛ وإبراهيم حلمي العمر، العرفان، المجلد الخامس، ص 148؛ وعبد الحسيب طه حميدة، أدب الشيعة حتى أواخر القرن الثاني الهجري، ط 1، ص 22.

(22) من ذلك أنه نشأ أيام فتنة الدار ويذهب إلى ذلك ابن حزم، الجزء الثاني من الفصل، ص 78؛ أو في حرب الجمل وذلك كما في فهرست ابن النديم في نص مضطرب واضطرابه ينشأ من التعقيب على لفظ علي مرة بـ «رضي اللّه عنه» ومرة بـ «عليه السلام»؛ أو في صفين ويذهب إلى ذلك شكيب أرسلان، في الجزء الأول من حاضر العالم الإسلامي وهو رأي فيليب حتّي، ص 199؛ أو بعد مقتل الحسين (الدكتور محفوظ، تاريخ الشيعة، هوامش ص 10).

(23) الأدب في ظل التشيع، ص 54.

(24) انظر مع الدكتور الشيبي كتاب الفكر الشيعي لعباس علي، مطبعة المعارف، بغداد، ص 15ـ 16.

وعلى هذا المعنى دون غيره ينبغي أن يحمل ما يرد في فجر الإسلام من «أن التشيع كان مأوى يلجأ إليه كل من أراد هدم الإسلام لعداوة أو حقد»[25].

ومن الغريب أن يتسع اسم الشيعة عند الذين كتبوا في الفرق الإسلامية والمذاهب وعند الكتّاب العرب والمستشرقين لكل مبتدع في الدين أو مشعوذ حاول إغراء نفر من المغفلين فتظاهر بولاء أهل البيت ليتوصل إلى أهدافه عن هذا الطريق، فمن أنكر الكتاب والرسالة وجميع ما جاءت به الأديان شيعي ما دام يدّعي أنه محب لأهل البيت مع العلم أن آراء أهل البيت لا انحراف فيها ولا التواء. وعلى هذا الأساس عدّت السبئية الغالية ـ على افتراض وجودها ـ والمغيرية والمنصورية والجناحية والخطابية والغرابية من الشيعة مع العلم أن هذه الفرق جميعاً فرق ضالّة. وإذا صحّ أنها وجدت تأريخياً فإن آراءها التي تنسب إليها تدل بصدق وصراحة على أنها بعيدة عن الإسلام فضلاً عن التشيع[26].

ولعل معظم الفرق المنسوبة إلى التشيع لا واقع لها. وقد كثرت في الكتب كثرة عجيبة فبلغت عشرات في رأي ابن حزم والجرجاني والشهرستاني والبغدادي ومئات برأي المقريزي[27]، وحتى لو كان لها هذا الواقع فإنه لم يبقَ منها إلى الآن سوى ثلاث فرق تحمل الطابع الإسلامي[28] وهي:

1 ـ «الإمامية الاثنا عشرية» وهم الذين يعتقدون بأن اللّه لا يخلي الأرض من حجة على العباد، وأن النبي أوصى إلى علي ونصَّ عليه وأوصى هو إلى ولديه ونصَّ عليهما وأوصى الحسين إلى ولده وهكذا إلى الإمام الثاني عشر.

2 ـ الزيدية: نسبة إلى زيد بن علي الثائر على هشام بن عبد الملك في الكوفة

---

(25) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، 1955، ص 44 وما بعدها.

(26) هاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة: فالمغيرية ادعى صاحبها النبوة لنفسه وادعى أبو منصور صاحب المنصورية أن الباقر أوصى إليه بالإمامة بعد أن رفع إلى السماء، وتزعم الجناحية أن روح اللّه تحل في الأنبياء وتنتقل إلى الأئمة واحداً بعد واحد، ويدّعي أبو الخطاب الألوهية لنفسه والغرابية تقول بأن اللّه أرسل جبريل لعلي فأخطأ وجاء إلى محمد لأنه يشبه علياً كما يشبه الغراب الغراب... إلخ، ص 60ـ 62.

(27) محمد علي الزعبي، لا سنّة ولا شيعة، 1961، ص 71ـ 74.

(28) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 76.

فمن خذله منهم سموا بـ «الرافضة» ومن ثبت معه سموا بالزيدية وما يزالون في اليمن إلى اليوم[29].

3 ـ الإسماعيلية: وينفصلون عن الإمامية في موسى الكاظم فيذهبون إلى إمامة أخيه إسماعيل بن جعفر الصادق[30].

والاثنا عشرية هم محل اهتمامنا في هذا البحث لأن شيعة العراق الذين نؤرخ لأدبهم خلال النصف الأول من القرن العشرين من هؤلاء.

والعراق ليس غريباً على التشيع فهو منذ القديم بيئته المفضلة التي كانت تحتضنه وتمدّه بالقوة. **ولعل ذلك يعود إلى أن علياً أقام به مدة خلافته وفيه التقى بالناس فرأوا فيه ما أثار تقديرهم وقد أعجبوا بعمله وتقواه وعطفه عليهم**[31]. ثم إن العراق ملتقى حضارات قديمة فكان بيئة صالحة لأن تنبت فيه أكثر الفرق الإسلامية وهو مضافاً إلى ذلك مهد الدراسات العلمية وفي أهله ذكاء وفيهم تعمق[32]. وإذا كان من موضوعية البحث أن يلحظ العامل الاقتصادي وراء كل ظاهرة اجتماعية لا على أنه كل شيء في تكوينها بل على أنه سبب في هذا التكوين على الأقل فإنه يمكن أن يعزى اتجاه العراق العلوي في بعض أسبابه إلى أن العراق بعد أن اتخذ الإمام علي حاضرة الكوفة مقراً له عام 36هـ أخذ يتمتع بامتيازات مالية واجتماعية كثيرة فكان من الطبيعي أن ينظر أهله إلى نقل العاصمة من الكوفة إلى دمشق نظرة عدائية لأنه يجعل من العراق تابعاً لا يعتدّ به بعد أن كان متبوعاً في كثير من الأمور، لهذا كان الاتجاه العلوي في جوهره تعبيراً غير مباشر عن استقلال العراق[33] أو تعبيراً عن الاتجاه السياسي العام لمعارضة العراق لسلطان الشام[34]. بقي ما يشير إليه بعض الباحثين المعاصرين من تحليل يربط الاتجاه العلوي العراقي بما يعرف بـ «عصبية الجنس»:

---

(29) شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ط 1، بيروت 1955، ص 61.

(30) م. ن، ص 61.

(31) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 34؛ والعلامة أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج 1، طبع دار الثقافة العربية، ص 39 وما بعدها.

(32) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج 1، ص 40.

(33) ناجي حسن، ثورة زيد بن علي، 1966، مكتبة النهضة ببغداد، ص 64 ـ 65 نقلاً عن الطبري 5/ 184 و5/ 223؛ وجولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ص 230؛ وفلهاوزن، الدولة العربية وسقوطها، ص 51ـ 52.

(34) فلهاوزن، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص 238.

فسكان الكوفة وهم من أصل فارسي أسلموا واندمجوا بالعرب يتشيعون بتأثير من هذه العصبية لأبناء شاهبانو من الحسين بن علي بن أبي طالب(35) **وينزعون بوحي منها كذلك إلى عقيدة تلائم في طبيعتها إيمانهم القديم بأن ملوكهم مختارون من اللّٰه لسياسة خلقه.** والواقع أن هذا التعليل حين يصل بين الفرس والشيعة بلحاظ هذا النسب الفارسي الذي يقع من ناحية الأم يضعفه **أن محمد بن أبي بكر وعبد اللّٰه بن عمر بن الخطاب يصهران إلى الفرس كذلك بأختين لشاهبانو**(36) **وأن يزيد بن الوليد كان يفتخر بفارسية أمه.**

وهو حين يصل بين الفرس والشيعة بلحاظ ما في نظرتيهما إلى الحكام من تشابه يقلِّل من قيمته أن النتيجة الحتمية هي أن يلازم التشيع الفارسية أبداً وهذا لم يطرد تاريخياً بل إن الذي وقع أن الفرس «ظلوا يحملون راية التسنن في الإسلام حتى ظهر الصفويون وقد اتخذ هؤلاء شتى الوسائل لإكراه الفرس على اعتناق التشيع ولجأوا إلى الاضطهاد والتعذيب والقتل»(37).

«وحين كانت جزيرة العرب شيعة كلها عدا المدن الكبرى كمكة وتهامة وصنعاء كانت إيران كلها سنة ما عدا قم»، بل كان أهل أصفهان يغالون في معاوية حتى اعتقد بعضهم أنه نبي مرسل(38).

هذا إلى أن هناك شكاً قوياً بأن العناصر الفارسية في العراق يمكن أن تمثِّل يومئذ اتجاهاً عاماً على مستوى قطر ليعلِّل اتجاه العراق العلوي بعصبيتها الجنسية أو بعقيدتها السياسية.

فمنذ استخلاف عثمان على الأقل «كانت قبائل العرب الشمالية قد هجرت مواطنها

---

(35) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 34. وشاهبانو هي إحدى بنات يزدجرد آخر أكاسرة الفرس.

(36) الدكتور الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، ص 157؛ مروج الذهب، انظر الحديث عن الوليد بن يزيد فقد كان الوليد يقول: أنا ابن كسرى وأبي مروان. . .، ج 2، ط 1346هـ.

(37) الدكتور علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص 381.

(38) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 58 نقلاً عن آدم متز في الحضارة الإسلامية، 1957، ص 102 وما بعدها. ووعاظ السلاطين ففيها أن معظم فقهاء السنَّة وأئمة الحديث من الفرس ولو قرأنا في تراجم المحدثين والفقهاء الأولين لوجدنا فيها أسماء البخاري، والترمذي، والرازي، والطبري، والغزالي، والشهرستاني، والآمدي. . . إلخ، ص 381.

القديمة في عهود الجاهلية وانتقلت إلى العراق حيث أنشأت ديار ربيعة على ضفاف دجلة وديار مضر على ضفاف الفرات[39]. وكانت حملتا أبي بكر اللتان بعثهما لمناوشة الفرس في العراق مبدأ الهجرة الإسلامية إليه ثم كانت الهجرة الثانية يوم نادى عمر بالنفير بعد مقتل أبي عبيد الثقفي واستجاب لندائه جمع كبير واستشار فيمن يوليه عليهم فأشير عليه بسعد بن أبي وقاص فولّاه عمر وجهز تحت إمرته الجيوش وكانت عدتهم قرابة تسعة عشر ألفاً، فإذا بالعرب جميعاً من كان يحارب الفرس تحت إمرة المثنى ومن جاء منهم تحت إمرة سعد بضعة آلاف وثلاثون ألفاً. واكتسح هذا الجيش الفرس في القادسية وتعقبهم إلى المدائن ثم خاض مع فلولهم معركة جلولاء فانتصر انتصاراً مبيناً وكانت هذه المعركة هي الفاصلة وبعدها صارت الإمبراطورية الفارسية خبراً من الأخبار»[40]. وحين جاء الأمر بتمصير الكوفة لم ينسحبوا إليها جميعاً وكان أكثر الذين انتقلوا إليها من عرب الجنوب وكانوا عشرين ألفاً بين يمانيين ومضريين كما تنص عليه رواية الشعبي[41]. فقد كان يقول: كنا نعدّ أهل اليمن اثني عشر ألفاً وكانت نزار ثمانية آلاف.

هؤلاء هم السكان العرب الذين سبقوا إلى الاستقرار في هذه المدينة الجديدة، وكان إلى جانب المجموعة العربية في هذا العصر مجموعات أخرى احتاج إليها مجتمع الكوفة أو احتاجت هي إلى الاستقرار والعمل فيه. فالعرب الأولون الذين سكنوا الكوفة وكانوا هم الأداة العسكرية التي تمت بها الانتصارات يتألف منهم عنصر الأشراف ومن هذا العنصر طبقة زعماء القبائل، وطبقة رؤساء الجيش، وأصحاب الألوية، ومنه طبقة الجند.

أما نواحي الحياة الأخرى التي يحتاج إليها هذا المجتمع فأغلب الظن أنه كان يقوم بها عناصر أجنبية تجيء بينها العناصر الفارسية وهي المجموعة الكبرى بين هذه المجموعات. وكان كثير منها يعيش في هذه المنطقة وما جاورها قبل تمصير الكوفة. وبعد هزيمة الفرس وتمصير الكوفة وفد عليها أربعة آلاف ممن شهدوا القادسية، ومع

---

(39) الدكتور فيليب حتّي، مطوّل تاريخ العرب، طبعة ثانية، 1952، ص 350.

(40) الدكتور مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ط 1، 1955، ص 210. وقد اعتمدنا في جملة الأفكار التي تتناول مجتمع الكوفة عليه.

(41) معجم البلدان، ج 7، ص 296؛ والبلاذري، فتوح البلدان، طبعة مصر، ص 285.

ذلك فقد ظل النازلون فيها أغلبية عربية جلهم من مستوى حضاري يفوق مستوى العرب الآخرين[42] وأقلية فارسية[43].

من هذا الاستعراض الذي يتصل بتاريخ الكوفة بخاصة وبتاريخ العراق بعامة يلاحظ بوضوح أن العنصر الفارسي لم تكن له قيمة عددية في المجتمع العراقي ولم تكن له قيمة معنوية كذلك. وحتى حين كان يؤلف الغالبية العددية في جيش المختار ـ وهي التي كانت تسمَّى بالحمراء[44] ـ نكون قد ابتعدنا كثيراً عن الزمان الطبيعي لنشوء الاتجاه العلوي في العراق.

ومهما يكن من أمر فللإمامية عقائد ظلت موضع اتهام ينظر إليها شزراً وتُوْسَعُ إنكاراً وتفنيداً[45]. فما طبيعة هذه العقائد على واقعها؟ ذلك ما سنعرض له في الفقرات المقبلة.

1 ـ الخلافة عند الشيعة

يؤكد بعض المؤرخين المعاصرين أن النبي لحق بالرفيق الأعلى من غير أن يسمِّي أحداً يخلفه من بعده أو يشير إلى من يقوم في أمته مقامه. بل هو لم يشر طوال حياته إلى شيء يسمَّى دولة عربية[46].

«وأنه لو كان من عمل النبي» أن ينشىء هذه الدولة لم يترك أمرها مبهماً على المسلمين ليرجعوا سريعاً من بعده حيارى يضرب بعضهم رقاب بعض. ثم كيف لا يتعرّض لأمر من يقوم بالدولة من بعده وذلك أول ما ينبغي أن يتعرض له بناء الدولة قديماً وحديثاً[47].

ثم إن النبي فارق المسلمين بعدما كمل الدين وتمت النعمة ورسخت في حقيقة

---

(42) الفكر الشيعي، ص 22 نقلاً عن ماسينيون، خطط الكوفة، ص 12.

(43) م. ن، الصفحة نفسها نقلاً عن فتوح البلدان، ص 280.

(44) الدكتور مهدي المخزومي، مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو، ص 24؛ والدكتور الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، ص 268.

(45) محمد صادق الصدر، الشيعة، ص 66.

(46) علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم، تعليق الدكتور ممدوح حقي، ص 174.

(47) م. ن، ص 175.

الوجود دعوة الإسلام ويومئذ مات عليه الصلاة والسلام وانتهت رسالته وانقطعت تلك الصلة الخاصة التي كانت بين السماء والأرض في شخصه الكريم[(48)].

بقي ما يرويه الشيعة من نصوص تدل على أن النبي لم يغفل أمر من يقوم بالدولة من بعده بل هي تفصح أحياناً عن صيغة التولية الرسمية[(49)].

وبقي كذلك ما يرويه السنَّة من أن النبي نصَّ على استخلاف أبي بكر نصاً جلياً[(50)].

وليس لهذا المروي عند الطرفين حظ من النظر العلمي أو وجه من الرأي صحيح[(51)].

هذه وجهة نظر جريئة ما في ذلك شك... فهل هي على حظ من المنطق كذلك؟

وإذا جاز أن نضعها في صيغة أخرى أمكن أن نقول:

(إن نظام الحكم ضرورة اجتماعية اقتضاها واقع الحياة ولذلك فهو ينفعل باتجاهات هذا الواقع وتطوراته ولا شأن للدين بواقع الحياة **فالدين شيء ومسألة الحكم شيء آخر)**[(52)].

ولكن هل كان الإسلام ديناً لا شأن له بواقع الحياة؟ ليمكن عزله عنها؟

أي هل كان الإسلام منصرفاً بمبادئه جميعها إلى (تعذيب الروح وتطهير الوجدان، والتوجه بالنفس الإنسانية إلى ملكوت السماوات)[(53)] على نحو ما كانت عليه المسيحية مثلاً في المجتمع الروماني القديم فمال إلى عزلها عن الحياة عزلاً تاماً؟

---

(48) م. ن، ص 177.

(49) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الكاتب المصري، ط. القاهرة 1946.

(50) ابن حزم، الفصل في الملل والنحل، ج 4، مصر 1928ـ 1929، ص 107.

(51) فيما يتصل بنصوص الشيعة يعتمد في نقدها رأي ابن خلدون وخلاصته كما ورد في ص 176 من المقدمة أنها نصوص ينقلها الشيعة ويؤولونها على مقتضى مذهبهم لا بوحي جهابذة السنَّة ولا نقلة الشريعة بل أكثرها موضوع أو مطعون في طريقه أو بعيد عن تأويلاتهم الفاسدة.

فيما يتصل بالنص السنِّي الذي يرد على لسان ابن حزم يعتمد في الاستدلال على عدم وجاهته إجماع الرواة على اختلاف الصحابة في بيعة أبي بكر وامتناع أجلة منهم عنها.

(52) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، الطبعة الأولى، مطبعة الإنصاف، بيروت 1955، ص 8.

(53) م. ن، ص 13.

من خلال دراسة واعية للمبادىء الإسلامية يلاحظ بوضوح أن الإسلام يهتم بالجانب المادي في الإنسان اهتمامه بالجانب الروحي فيه فهو إذ يحدد للمسلم ما يتعلق بما وراء الطبيعة من وظائف ينظم كذلك صلاته بالمجتمع منطلقاً من مبدأ صحيح هو أن الكائن الحي يتألف من مادة وروح، وصلاح الحياة الإنسانية يتوقف على تمازجهما. فالاهتمام بالمادة فقط انحراف يلحق الإنسان بالحيوان والذين كفروا يتمتعون ويأكلون كما تأكل الأنعام[54].

وأن يقهر الإنسان نفسه بالحرمان فذلك أيضاً إنكار لواقع إنسانيته!

﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمۡ عِندَ كُلِّ مَسۡجِدٖ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ وَلَا تُسۡرِفُوٓاْۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُسۡرِفِينَ ﴿٣١﴾ قُلۡ مَنۡ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخۡرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزۡقِۚ قُلۡ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِي ٱلۡحَيَوٰةِ ٱلدُّنۡيَا خَالِصَةٗ يَوۡمَ ٱلۡقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَعۡلَمُونَ ﴿٣٢﴾﴾ [الأعراف: 31-32][55].

إن المجتمع المثالي هو الهدف الذي يسعى الإسلام إلى تكوينه ومن هنا فهو يحارب كل ما من شأنه أن يحول بينه وبين بلوغ هذا الهدف.

وليس من شك في أن الرواسب التي تركتها الجاهلية السابقة في نفوس الأفراد تعوق الإسلام عن بلوغ هذا الهدف ما لم تتحول مبادىء الإسلام في النفوس إلى ما يشبه الأخلاق الثابتة.

وعلمياً لا يتمّ هذا بسهولة ووقت قصير!!!

وإذا كان في المجتمع الإسلامي يوم كان الرسول على قيد الحياة منافقون، وطلقاء، ومؤلفو قلوب ومتنبئون، وكثيرون ممن لم يتغلغل الإسلام في قلوبهم، **فما صورة هذا المجتمع بغير رسول وبغير حكومة؟**

إن قيام حكومة إسلامية بعد الحكومة النبوية ضرورة يمليها الواقع الذي كانت تعانيه العقيدة يومذاك من رواسب وثنية كانت تصطدم بما يعمل له النظام الإسلامي.

على أن الحكومة في حد ذاتها ضرورة اجتماعية، ذلك لأن المجتمع حاجة إنسانية نفسية للكائن البشري وإذا وجد وجدت العلاقات الاجتماعية المعقدة وفي هذه الحال لا بد من إشراف عليه!

---

(54) سورة محمد، الآية 12.

(55) سورة الأعراف، الآيتان 31-32.

إذن فالحكومة الإسلامية ضرورة[56] وتشير جملة من النصوص التشريعية، ما يرد منها في الكتاب وما يرد منها في السنَّة إلى حتميتها[57].

وأخيراً، فنحن لا ننكر أن النبي لحق بالرفيق الأعلى وكان قد أدّى عن اللّٰه تعالى رسالته كاملة وبيَّن لأمته قواعد الدين كله... ولكن الحقيقة أنه لم يكن قد وجد المجتمع الإسلامي الحقيقي بعد. ليصح الاطمئنان إلى رسوخ الرسالة في حقيقة الوجود كما يذهب إلى ذلك المرحوم الأستاذ علي عبد الرازق. وأن القول: (باستحالة عودة شعب ناهض كالعرب إذا انحلت عنه زعامة النبوة كما كان، أمماً جاهلة، وشعوباً همجية وقبائل متعادية ووحدات مستضعفة)[58] لا تؤيده الحقائق الاجتماعية ولا الحقائق النفسية.

انتهينا في الفقرة السابقة إلى حتمية الحكومة الإسلامية بعد وفاة الرسول (ص) ويتفرع على هذا أن يكون الرسول قد أوضح طبيعة هذه الحكومة شأنه في ذلك شأن بناة الدول في القديم والحديث... وباستثناء الذين أنكروا مبدأ الخلافة، ورفضوا صلتها بالإسلام ـ لأن النبي لم يكن من عمله كما تقدّم أن ينشىء دولة، ولهذا لم يثبت في نصوص صحيحة أن تعرض لمن يقوم بها من بعده ـ باستثناء هؤلاء فإن كلتا الطائفتين من السنَّة والشيعة تعتقد أن بضرورتها على اختلاف لا يمسّ الموضوع في جوهره.

ففي رأي الشيعة:

إن غياب صاحب الرسالة عن الساحة سبقه إنذار متكرر من النبي واستعداد كامل وتخطيط مستوعب لضمان سلامة التجربة الانقلابية التي مارسها الإسلام. فقد أعلن النبي في سنته الأخيرة مراراً أنه أوشك أن يُدعى فيجيب وحدد في خطابه التاريخي (يوم الغدير) سير التجربة بعده وربطها من ناحية القرآن بوصفه المرجع الأعلى النظري

(56) إن هذه الإجابة عما تساءلنا عنه من صلة الإسلام بالحياة ملخصة عن نظام الحكم والإدارة، ص 19ـ 50.

(57) سورة النساء، الآية 105؛ وسورة المائدة، الآيتان 49ـ 50. والأحاديث التي ترد في مسند أحمد وصحيح مسلم مؤكدة ضرورة معرفة الإمام والالتزام ببيعته.

(58) الإسلام وأصول الحكم، ص 182.

للرسالة ومن ناحية أخرى بقادة رساليين على مستوى المسؤوليات الضخمة لقيادة التجربة عصمة وإخلاصاً ووعياً.

وكان علي هو الشخص الجاهز منهم بنص الرسول ليتسلم المسؤوليات بعد النبي مباشرة وما وقع بعد وفاة الرائد... لم يكن نتيجة لعدم الاستعداد والإنذار المسبق وإنما نتج عن اجتهاد في الرأي[59].

أما في رأي السنّة:

فالنبي (ص) لم يعين من يخلفه في القيام على شؤون المسلمين من بعده ولم يثبت أنه ترك قواعد معينة يتبعها الناس في اختيار رئيسهم. وفي هذا التصرف من جانب النبي (ص) اعتراف بحرية التفكير، وقرار للمبدأ الديموقراطي في اختيار الحاكم[60].

وهم يرون أن النبي حين سكت عن هذا الأمر قد عهد بالنظر فيه إلى المسلمين مراعياً في فعله هذا تطور الزمن والحياة ففضل ألّا يقيدهم بشكل خاص لئلا يجدوا في المستقبل حرجاً في اتباع ما أمر به[61].

هناك إذن فرق واضح بين ما يراه السنَّة في تعيين الحاكم وما يراه الشيعة. **فبينما يذهب الشيعة إلى أن الخلافة اختيار إلّهي يذهب السنَّة إلى أنها اختيار بشري.**

ولأول وهلة ينبغي أن يحظى الرأي السنّي بالعطف لأنه أقرب إلى مفاهيمنا المعاصرة في انتخاب الحاكم **شريطة أن يظل المرجع في تعيين الإمام هو الأمة المسلمة.**

وإذا كان السنَّة يرون أن الإسلام حين يربط اختيار الحاكم بإجماع الأمة[62] يسجل

---

(59) سليمان كتاني، الإمام علي نبراس ومتراس، طبعة مطبعة الإرشاد، بغداد 1967، هامش رقم 1، 2، ص 84.

(60) الدكتور عبد الحكيم بلبع، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ص 13.

(61) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 107ـ 108.

(62) المستشرق هنري ماسيه الإسلام، ترجمة بهيج شعبان، ط 1، ص 194 نقلاً عن جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، «بينما يمثل السنَّة كنيسة إجماع يمثل الشيعة كنيسة سلطة».
سيد قطب، كتب وشخصيات، الطبعة الأولى، 1946م، ص 253 نقلاً عن شفيق جبري، العناصر النفسية في سياسة العرب ففيها النص التالي: لا شك في أن انتخاب الرعية لراعيها أو الأمة لرجال الحكم فيها على حد تعبير هذا العصر إنما هو أرفع ما وصل إليه

مفخرة في حقل التشريع سبق إليها قبل ما يزيد على ثلاثة عشر قرناً فإنه لا ينبغي أن تُهمل في هذا الصدد ملاحظات يرى الشيعة أنها جديرة بالتأمل.

من هذه الملاحظات، ما يتصل بـ «مبدأ اختيار الأمة» في واقعه التاريخي، فلكي يكون هذا المبدأ، طفرة حضارية بارعة، ويكون الإسلام قد حقق سبقاً عظيماً على المدنية الحديثة في تشريعه ينبغي أن يكون قد تمّ تطبيقه فعلاً في تعيين الأئمة...

وباستثناء بيعتي أبي بكر وعلي لم يحدث أن انعقدت خلافة باختيار الأمة.. ومع ذلك فقد كانت الأولى «فلتة وقى اللّه شرها»[63] على حد تعبير عمر، وجرّت الثانية إلى حربي صفين والجمل[64].

لكأن هذا يدل على أن الديموقراطية لم تكن تتنفس في مناخها الطبيعي يومذاك.

والغريب أنه من الناحية النظرية، لا تنعقد بالعامة وحدهم بيعة عند السنَّة[65] وقيامها بأهل الحل والعقد ـ وهو المعنى المجازي للأمة ـ سواء أكانوا في عاصمة الخلافة وحدها، أم كانوا في العالم الإسلامي كله، لا يأخذ به إلّا قلة ضئيلة من باحثي السنَّة...

ويبقى أن الكثرة الغالبة هي التي تقول بكفاية الواحد والاثنين كعقد عمر لأبي بكر، وعبد الرحمن بن عوف لعثمان[66] وهو ما وقع في تاريخ المسلمين بالفعل.

وهكذا ينتهي الضمور بمفهوم الأمة إلى هذا الحد الذي لا تبقى معه أية ميزة للتشريع وعلى كل حال فقد بقيت طريقة العهد من الإمام السابق ـ وتدخل فيها الشورى ـ تحظى بالأفضلية على جميع الطرق الأخرى التي أمكن أن تقع بها بيعة...

= عقل البشر من أشكال الحكم الديموقراطي ولكن هذا النوع من الحكم لم يتكامل بعد في أيامنا هذه فجدير به أن يكون في أيام عمر أقل تكاملاً. والدكتور علي الوردي، وعاظ السلاطين، ص 159.

(63) محمد رضا المظفر، السقيفة نقلاً عن كنز العمال، ج 3، رقم 2326، مطبعة الزهراء، النجف 1949؛ وعبد الحسين شرف الدين، المراجعات، ط 7، ص 247 نقلاً عن صحيح البخاري، ج 4، ص 119.

(64) م. ن، ص 25.

(65) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 135 نقلاً عن حاشية الشيخ إبراهيم الباجوري على شرح الغزي.

(66) م. ن، ص 152 نقلاً عن شرح المواقف.

وهنا يسجل الشيعة على هذه الطريقة أنها: سلطة فرد، وحتى الشورى ولها مظهر وحيد في التاريخ الإسلامي، وهو ما فعله عمر حين فوّض أمر النظر فيمن يحكم المسلمين إلى ستة. حتى هذه الشورى التي تبدو في ظاهرها هيئة، هي في جوهرها من حكم الفرد لأن قرارها إنما يتخذ صفة قانونية محترمة التنفيذ بمجرد تعيين من الإمام السابق[67].

وإذا كان من مبادىء الإسلام اشتراط الكفاءة التامة فيمن يقوم بأمر السلطة على عشرة رجال كما تشير إلى ذلك السنَّة النبوية.

(أيما رجل استعمل آخر على عشرة أنفس علم أن في العشرة أفضل منه فقد غشَّ اللَّه وغشَّ رسوله وغشَّ جماعة المسلمين).

فما القول فيمن يفرضه الإسلام للقيام بأمر السلطة على شعوب تقدّر بعشرات الملايين...

أيستطيع فرد واحد مهما تبلغ منزلته من قوة الإدراك أن يتخير أعلى كفاءة من بين هذه الملايين لهذه الملايين؟[68].

وإذا جاز أن يقع ذلك فما الضمانة التي يصح أن يُطمأن إليها في أن هذا الفرد لا يخطىء أو ينحرف أو يتحيّز مع العلم أن العصمة ليست من شروط الإمام بإجماع أهل السنَّة[69].

* * *

ثم إن ما يلاحظ الشيعة كذلك هذه المفارقة بين بشرية الاختيار وكونه كاشفاً عن رأي اللَّه في الخليفة[70]. ويبدو أن هذه الدعوة ترد في كتب السنَّة بغير مستند شرعي. ومهما يكن من أمر هذا المستند فإن الخلافة بهذا الاعتبار لا تبقى دنيوية وإنما تعود إلَهية كما هي عند الشيعة وينتج من هذا كله تساؤل نصوغه على هذا النحو:

---

(67) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 160ـ 161.

(68) م. ن، ص 144. واستحالة ذلك من الجماهير، م. ن، ص 144ـ 145.

(69) م. ن، ص 163 ـ 164.

(70) م. ن، ص 150 نقلاً عن الإيجي في المواقف.

«إذا لم يكن للبيعة قيمة في ذاتها، وإنما قيمتها في أنها كاشفة عن أن هذا الإنسان الذي تمت له البيعة معين من اللّه ورسوله خليفة لهما في الأرض فلماذا لم يكشف اللّه عنه مباشرة بغير واسطة الناس؟»[71].

إذاً لو استطاع الناس أن يختاروا لاختاروا على قدر أفهامهم المحدودة، ولا يكون ذلك موافقاً للمصلحة الكلية والحكمة الإلّهية. وحتى لو كان الناس منزهين عن الأغراض فإن اختيار كل فرد جائز الخطأ، ومن هنا قد تتخلى الأمة عن المستحق وتختار غيره. ولو تركت الإمامة لاختيار الأمة لكان لذلك نتيجتان محتملتان: الأولى، خطأ الاختيار، فإذا كان اللّه يعلم ذلك منذ الأزل ومع ذلك يفوض الأمر إلى جماعة فإن ذلك أمر في غاية القباحة وصدوره من اللّه محال. والثانية، صحة الاختيار وتسمية الإمام من قبل اللّه أولى برفع نزاع المتنازعين، ودفع حسد الحاسدين وإلجاء الناس إلى طاعته[72].

ومما يلاحظ الشيعة على مبدأ الاختيار كذلك، أن ما يفترضه السنَّة لهذا المبدأ من تعليل لا يبرِّره من جميع الوجوه.

ففي سيرة النبي (ص) أنه لم يترك المدينة مرة واحدة من غير أمير يخلفه عليها[73].

وفي سيرته أيضاً ما ينصح به من تأمير واحد على ثلاثة كلما خرجوا في سفر.

وفي سيرته مما يدخل في هذا الصدد أنه كان إذا أرسل جيشاً جعل عليه أميراً وخليفة للأمير وخليفة للخليفة مبالغة منه في الحيطة والحذر.

ويصل به الخوف على وحدة المسلمين حدّاً يصرح معه أنه «لا يحلّ لمسلم أن يبيت ليلة وليس في عنقه بيعة لأحد» وأن «من مات بغير بيعة مات ميتة جاهلية»[74].

هذا إلى ما في الطبيعة العربية يومئذ من استعداد للتفلُّت من جميع ما تحفل به حياة الاجتماع المعقدة من ضوابط. وحياة النبي في جميع مراحلها تشير إلى أنه كان يسخر خبرته بالنفس العربية ليصهر العرب في وحدة جامعة تنعدم معها جهات النزاع وأسباب الشقاق[75].

---

(71) م. ن، ص 149ـ 151، و157.

(72) دونلدسن، عقيدة الشيعة، ص 312ـ 314.

(73) محمد رضا المظفر، السقيفة، مطبعة الزهراء، النجف، ص 19.

(74) راجع هامش رقم 2 من هذه الرسالة، ص 4.

(75) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 121ـ 125.

جميع هذا يقتضي ألّا يهمل النبي (ص) أمر الاستخلاف أو طريقته. وإذا جاز أن يعلّل هذا الإهمال بأن النبي (ص) كان يقصد به إلى معنى رائع هو ألّا يتقيد المسلمون بتشريع جامد.

فإن هذا التعليل لا يصلح تبريراً لأن يهمل النبي (ص) تصريحاً على الأقل ينصّ فيه على أن أمر الخلافة موكول إلى الأمة من بعده...

وهو تصريح إذا لم يكن فيه نفع، فإنه يدفع على الأقل ولو من الناحية النظرية، ضرر انقسام محتمل في الرأي في مسألة دقيقة، توحي كل الظروف يومئذ بأن نزاعاً محتماً سيستشري حولها. والواقع أن الخلفاء الذين توالوا على الحكم في الإسلام وفقاً للوضع المقدم من السنَّة لم يكونوا باستثناء الخلفاء الراشدين في مستوى المسؤولية الضخمة التي يفرضها الإسلام على الحاكم. وليس من المبالغة أن يقال: إنهم تأخروا بالعالم الإسلامي إلى الوراء...

أما الخلفاء الراشدون الأربعة في صدر الإسلام فهؤلاء لم يقدمهم نظام الحكم عود أهل السنَّة وإنما قدّمتهم إلينا روح الإسلام الصافية العذبة المتلألئة فكانوا مثلاً إسلامية صحيحة[76].

فيما سبق وجد أن العهد من الإمام السابق هو الذي يحظى بالأفضلية بين جميع الطرق التي تقع في التاريخ السنّي لتعيين الحاكم. ووجد كذلك أنه ليس لهذا العهد أية قيمة في ذاته، وأن قيمته كلها تكمن في أنه يكشف عن اختيار اللَّه[77] وإذن يمكن أن تصاغ وجهة النظر السنية على النحو التالي:

---

(76) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 148.

(77) يقرِّر الإيجي في شرح المواقف فيقول: (إن البيعة عندنا ليست مثبتة للإمامة بل هي علامة مظهرة لها كالأقيسة والإجماعات الدالة على الأحكام الشرعية). انظر كذلك نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 108.

وانظر في الصفحة نفسها نص الرازي الذي يرد فيه على الشيعة الذين يقولون بأن منصب الإمامة أعلى من مناصب القضاة الخسيسة ولا يمكن الاختيار فيها فعدم الاختيار في الإمام الأعظم أولى، يردّ الرازي على الشيعة فيقول: لا استبعاد في أن يأذن اللَّه تعالى في تولية الإمام ولا يأذن في تولية القضاء.

ويرى رأي الإيجي والرازي أبو يوسف والتفتازاني ومن قبلهما الخليفة عثمان الذي يقول: «لا أنزع قميصاً كسانيه اللَّه»، ويقول: «إما أن أتبرأ من خلافة اللَّه فالقتل أحب إليّ من ذلك».

«يتم تعيين الخليفة بنصّ بشري يكشف عن اختيار اللّه».

وإذا قارنا هذا بما يرد عند الشيعة في هذا الصدد وجدنا أن الصيغة الشيعية تستبدل بنص بشري تعبيراً آخر هو «نص إلّهي».

وتتلاقى الصيغتان بعد ذلك على مبدأي التعيين وصيغة الخلافة الدينية وتفترقان في مبدأ النص الكاشف عن اختيار اللّه فهو عند الشيعة لا يقع بشرياً لأن اللّه أعلم حيث يجعل رسالته!

وهذا فارق عميق تتجمع فيه كل قصة الخلاف بين الجماعتين المسلمتين.

والواقع أن الشيعة ينطلقون إلى مبدئهم هذا في الإمامة من أصل فلسفي يعرف عند الكلاميين بمبدأ «اللطف» **وهو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة وأبعد عن فعل المعصية**(78).

فلو كلّف اللّه عبداً ولم يلطف به بإيجاد ما يقربه من الطاعة ويبعده عن المعصية لقبح على اللّه عقابه إن عصى لأنه حين يمنع اللطف عن العبد يكون بمثابة الملجئ للعبد إلى المعصية(79).

وبتعبير أوضح، إن اللطف هو إيجاد المحيط الصالح وتوفير الفرص المناسبة لكل إنسان ليتسنّى له القيام بواجباته. حينذاك يمكن أن يسأل ويحاسب إذا صدر منه تقصير.

واللطف بهذا المعنى واجب على اللّه وجوباً عقلياً في رأي الشيعة. والحق أنه لا إيجاب على اللّه من عباده ولا ولاية لأحد عليه بل هو الولي المطلق(80). وإذا كان

= وانظر عدد آذار من مجلة الاخاء التي تصدر عن دار «اطلاعات» الإيرانية، السنة التاسعة 1969. فقد جاء فيه من مقالة جواد بولس تحت عنوان العلمانية والشرق الأدنى على ضوء التاريخ: (إن الإسلام مبني جذرياً على الدين ورافض تركيباً كل نظام سياسي يهدف إلى فصل الدين عن الدولة).

(78) عبد الواحد الأنصاري، سلسلة هذه عقيدتنا، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، 1968، ص 19. والشيخ محمد حسن آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، الطبعة الأولى، مطبعة المعارف، بغداد 1968، ص 11.

(79) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 167-169 نقلاً عن الحلي، شرح تجريد الاعتقاد.

(80) السيد محمد حسن القزويني الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، الجزء الأول، مطبعة النعمان، النجف، ص 362.

هنا معنى للوجوب العقلي المقصود بقاعدة اللطف «فهو أن اللّه لا يفعل إلّا ما هو الأصلح لعباده وأفعاله جميعها مبنية على الحكمة والمصلحة»[81].

ولكن ما علاقة الإمامة باللطف عند الشيعة؟

في ضوء ما تقدّم من معنى اللطف وهو توفير المناخ الملائم لفعل الطاعة وتجنب المعصية لا تخرج الإمامة عن أن تكون بعض مصاديقه. فكما أن النبوة لطف لأنها عملية هدى، كذلك الإمامة فهي لطف لأنها تصل ما ينقطع من وظيفة النبوة في هذا الصدد.

وإذا ثبت أن الإمامة لطف، وكان اللطف واجباً على اللّه فإن النتيجة المنطقية لهاتين المقدمتين أن يكون نصب الإمام واجباً على اللّه.

والإمامة وحدها بغير عصمة من الخطأ تظل متهمة بأنها غير قادرة على توفير المناخ الملائم لفعل الطاعة وتجنب المعصية. ومن هنا يشترط الشيعة العصمة في الإمام لئلا ينتقض الغرض من نصبه[82].

ولما كانت العصمة من الأمور التي تخفى على الناس تعذّر أن يتعين إمام بغير نص من اللّه أو الرسول أو إمام سابق[83]، لأن استيعاب السنّة والأحكام الشرعية وطبيعة الصيانة لحفظها التي تستدعي العصمة لصاحبها والعاصمية للآخرين ليست من الصفات البارزة التي يدركها جميع الناس فتترك مسرحاً لاختيارهم وتمييزهم[84].

وهكذا نصل إلى أن الإمامة عند الشيعة منصب إلهي يتعين القائم عليه ببلاغ من السماء[85]. **ولكن هل وقع في التأريخ الإسلامي هذا البلاغ؟ بتعبير آخر هل حدث أن نصّ الرسول بتبليغ من اللّه على خليفة يتولى أمر المسلمين من بعده؟**

هناك نصوص كثيرة يعضد بها الشيعة مبدأ «الاختيار الإلهي» وهي لا تخلو من

---

(81) دوايت م. دونلدسن، عقيدة الشيعة، مكتبة الخانجي، 1933، ص 305-306 نقلاً عن المجلسي، حياة القلوب، الجزء الثالث، ص 1-23.

(82) الشيخ محمد رضا فرج اللّه، مجموعة أسبوع الإمام (محاضرة)، مطبعة الراعي، النجف، ص 65.

(83) عبد اللّه نعمة، الأدب في ظل التشيع، مطبعة صيدون، لبنان 1953، ص 84-88.

(84) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، مطبعة دار الأندلس، بيروت 1963م، ص 175.

(85) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 173-174.

موضوعية لأنها ترد في صحاح السنَّة أو فيما يشبه أن تكون صحاحاً من كتب الحديث عندهم.

من هذه النصوص:

«إني تارك فيكم الثقلين، ما أنْ تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبداً: كتاب اللَّه حبل ممدود من السماء إلى الأرض، وعترتي أهل بيتي لن يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض...» وهو ما يسمى بـ «حديث الثقلين»(86).

وإذا كان السياق اللفظي للحديث يرشّح دلالته على إمامة الفقه دون إمامة السياسة(87) فالواقع أن الإسلام لا يعترف بفصل السلطتين: الدينية والزمنية عن بعضهما لما في هذا الفصل من تجاهل لوظائف الإمامة وهي امتداد لوظائف النبوة إلّا فيما يتصل بعالم الوحي، ذلك لأن الفكرة أية فكرة، لا يكفي في تحقيق نفسها أن تشرّع وتعيش على صعيد من الورق بل لا بد من أن تضمن لها تطبيقاً تتلاءم فيه الوسائل والأهداف(88).

ويبقى أن الحديث لا يعيّن المراد من الأهل كما لا يعيّن الأئمة المتفق عليهم عند

---

(86) الشيخ راضي آل ياسين، صلح الحسن، مطبعة الإرشاد، بغداد 1965، ص 28. وفيها أن الحديث أخرجه الترمذي، وأنه الحديث 874 من أحاديث كنز العمال، الجزء الأول، ص 44. والشيخ عبد اللّه السبيتي، تحت راية الحق، طبعة طهران 1945، ص 91. وفيها يقول المؤلف: «إن ابن حجر في صواعقه في باب وصية النبي، اعترف بأن للحديث طرقاً كثيرة عن نيف وعشرين صحابياً».

والسيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص 164. وفيها أن من رواة الحديث: صحيح مسلم وسنن الدارمي وخصائص النسائي وسنن أبي داود، وابن ماجه ومسند أحمد، ومستدرك الحاكم، وذخائر الطبري. وفي الصفحة يشير المؤلف أيضاً إلى أن من حسنات دار التقريب بين المذاهب الإسلامية في مصر أنها أصدرت رسالة ضافية ألّفها بعض أعضائها في هذا الحديث أسمتها «حديث الثقلين» استوفى فيها مؤلفها ما وقف عليه من أسانيد الحديث في الكتب المعتمدة لدى أهل السنّة. ويقول ابن حجر في الصواعق: «سمّى رسول اللّه القرآن وعترته الثقلين لأن الثقل كلّ نفيس خطير مصون وهذان كذلك إذ كل منهما معدن العلوم اللدنية والأسرار والحكم العلية والأحكام الشرعية، ولذا حثّ على التعلم منها وقال بصدد العترة: الحمد للّه الذي جعل فينا الحكمة أهل البيت»، دار الطباعة المحمدية في مصر، ص 149.

(87) الشيخ محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، ص 199.

(88) الأصول العامة للفقه المقارن، ص 184.

الشيعة! والذي يلفت النظر سكوت الأمة عن استيضاح أمرهم من النبي وقد سمعوه منه في مرات متفرقة وأماكن مختلفة ويبدو أن الصحابة لم يكونوا بحاجة إلى استفسار وهم يشاهدونه بينهم في كل يوم يقف على باب علي وفاطمة وهو يقرأ: إنما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً[89]. ثم يشاهدونه وقد خرج إلى المباهلة وليس معه غير علي وفاطمة وحسن وحسين يقول: اللهمَّ هؤلاء أهلي[90]. هذا إلى حديث الكساء الذي كاد أن يتواتر مضمونه لتعدد رواته عند الشيعة والسنَّة في جميع الطبقات. تقول عائشة: خرج النبي (ص) غداة وعليه مرط مرحّل من شعر أسود فجاء الحسن فأدخله ثم جاء الحسين فدخل معه ثم جاءت فاطمة فأدخلها ثم جاء علي فأدخله ثم قال: «إنما يريد اللّه ليذهب عنكم الرجس آل البيت»[91]. ونحن ـ يقول الشيعة ـ لا نحتاج في بدء النظر إلّا لتشخيص واحد منهم يكون المرجع للقيام بمهمته من بعده وهو بدوره يعيّن الخلف الذي يأتي بعده وهكذا... ولقد أغنانا الرسول (ص) حين عيّن علياً في حديث الثقلين نفسه فقد أخذ بيده فقال: من كنت مولاه فهذا وليّه اللهمَّ والِ من والاه وعاد من عاداه[92].

وحين قال في مرض موته: «أيها الناس يوشك أن أقبض قبضاً سريعاً فينطلق بي... إلّا أني مخلف فيكم كتاب ربي عزّ وجل وعترتي أهل بيتي. ثم أخذ بيد علي فرفعها فقال: هذا علي مع القرآن والقرآن مع علي لا يفترقان حتى يردا عليّ الحوض فاسالهما ما خلفت فيهما»[93].

ومن هذه النصوص ما يعرف بـ «يوم الدار»[94] وفيه تظهر صيغة التولية الرسمية على حد تعبير جولدتسيهر[95] فقد جاء في النص الذي يحكي قصته:

---

(89) الأصول العامة للفقه المقارن، ص 175.

(90) يقول مسلم في صحيحه، ج 7 لما نزلت هذه الآية ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ...﴾ دعا الرسول علياً وفاطمة وحسناً وحسيناً فقال: اللهمَّ هؤلاء أهلي. وقد رواها بالإضافة إلى صحيح مسلم كل من الترمذي والحاكم والبيهقي وغيرهم، ص 121.

(91) الأصول العامة للفقه المقارن، ص 156.

(92) م. ن، ص 156.

(93) ابن حجر، الصواعق، ص 24.

(94) هو من المتواترات ذكره الطبري وابن الأثير وأبو الفداء في تواريخهم وأخرجه المحدثون في مسانيدهم. الشيخ عبد اللّه السبيتي، تحت راية الحق، ص 91.

(95) انظر هامش رقم 4 من هذه الرسالة، ص 1. ومن الغريب أن هذه الرواية يذكرها الدكتور المرحوم محمد حسين هيكل في كتابه حياة محمد، في طبعته الأولى ثم يهملها في الطبعات الأخرى بغير تنبيه.

«إن هذا أخي ـ مشيراً إلى علي ـ ووزيري ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا. فقام القوم يضحكون ويقولون لأبي طالب أمرك أن تسمع لابنك وتطيع».

ومن هذه النصوص كذلك ما يعرف «بحديث المنزلة»[96] فقد ورد فيه:

«أنت مني بمنزلة هرون من موسى إلّا أنه لا نبي بعدي».

وإذا أردنا أن نعرف منزلة علي عند النبي في ضوء هذا الحديث وجب أن نعرف منزلة هرون من موسى حين يسأل ربه: «واجعل لي وزيراً من أهلي هرون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري». والذي يثبت لهرون هذه الصفات كلها هو قوله تعالى: قد أوتيت سؤلك يا موسى. وقول موسى مخاطباً هرون: «اخلفني في قومي واصلح ولا تتبع سبيل المفسدين». وإذن فهرون وزيره وشريكه في أمره وخليفته في قومه فإذا أنزل النبي علياً من نفسه منزلة هرون من موسى فقد أثبت له بحكم هذا التنزيل جميع الصفات التي ثبتت لهرون اللهَّم إلا النبوة وهذه خرجت بقوله: «إلّا أنه لا نبي بعدي»[97].

ومما يجري هذا المجرى من النصوص التي يعضد بها الشيعة مبدأهم في الخلافة ما يعرف بـ «حديث الولاية» فقد قال النبي في مناسبات كثيرة لابن عمه علي: «أنت ولي كل مؤمن بعدي» وخاطب جماعات المسلمين في مناسبات أخرى بقوله: «إن علياً هو وليكم بعدي»[98].

ولعل أكثر هذه النصوص أهمية «حديث الغدير»[99] وهو عند الشيعة وثيقة تأريخية تنطوي على صراحة لا تقبل التأويل في تسمية علي خليفة على المسلمين من بعده.

ولكي تكون الملاحظات التي يسجلها السنَّة والشيعة في موضوع الغدير واضحة حين ننتهي إليها في مكانها من هذا البحث يحسن أن نعرض النص بملابساته التاريخية مقتطعاً من مصادره في كتب السنَّة:

---

(96) رواه مسلم في صحيحه والحاكم في مستدركه. ونظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 208.

(97) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 208-210.

(98) م. ن، ص 210.

(99) تلاحظ المصادر السنّية في هامش رقم 1، من نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 211. وفيه ترد أسماء الطبراني والحاكم والإمام أحمد والنسائي. وانظر في هذه المصادر السيد عبد الحسين شرف الدين، المراجعات، الطبعة السابعة، ص 185-188.

أمر النبي (ص) وقد انتهى بالسير إلى غدير خمّ مرافقيه بالوقوف، وكان غدير خم مفرق طرق القوافل كما أمر برد الذاهب وحبس الآتي عن السير حتى تكاملوا واجتمعوا فقام يخطب فيهم قائلاً:

«أيها الناس يوشك أن أدعى فأجيب، وإني مسؤول، وإنكم مسؤولون فماذا أنتم قائلون؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت وجاهدت ونصحت فجزاك اللّه خيراً. قال ألستم تشهدون أن لا إله إلّا اللّه وأن محمداً عبده ورسوله وأن جنّته حق وأن ناره حق وأن الموت حق وأن البعث حق، وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن اللّه يبعث من في القبور؟ قالوا بلى نشهد بذلك قال: اللهمَّ أشهَدْ ثم قال: يشهد الناس أن اللّه مولاي وأنا مولى المؤمنين وأنا أولى بهم من أنفسهم[100] فمن كنت مولاه فهذا مولاه (يعني علياً) اللهمَّ وال من والاه وعاد من عاداه..» إلخ.

وقبل أن نناقش هذه النصوص يحسن أن نسأل هذا السؤال:

هل كان هناك ما يدعو إلى أن يهتم الرسول (ص) بعلي على هذا النحو الذي يكشف عنه المأثور من أقواله[101] وهو مأثور يظل، رغم كل ما يدور فيه من خلاف على المدلول، تزكية تضعه في طليعة المرشحين للخلافة على الأقل؟

ليس من شك في أن هناك أساساً لهذا الاهتمام، فالعطف الشديد الذي يفيضه الرسول على ابن عمه يمكن أن يقوم من جهة على معنى مادي بحت ـ وهو ما يلاحظ واضحاً في بعض دراسات المستشرقين ـ فالرسول وهو يحدب على علي هذا الحدب الشديد الذي تمثّل تزكيته للخلافة قمة زخمه، يردّ جميلاً لأبي طالب[102]، ويضمن لحفيديه من فاطمة نصيباً في السلطة ما دام لم يرزق بولد أو ما دام قد رزق بولد ولكنه لم يمهل ليتولى زعامة القبائل المتحدة تحت رايته[103].

---

(100) في هامش رقم 2، من المراجعات أن قوله: «وأنا أولى قرينة لفظية على أن المراد من المولى إنما هو الأولى فيكون المعنى: إن اللّه أولى بي من نفسي وأنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم ومن كنت أولى به من نفسه فعلي أولى به من نفسه»، الطبعة السابعة، ص 186.

(101) قال الإمام أحمد بن حنبل: «لم ترد رواية بفضل أحد من أصحاب الرسول بقدر ما ورد في فضل علي وكانت من الكثرة بحيث أثارت حسد بني أمية وكرههم له». عقيدة الشيعة، ص 61.

(102) عقيدة الشيعة، ص 23 ـ 24.

(103) عقيدة الشيعة، ص 19 نقلاً عن هنري ماسيه، الإسلام، ص 57.

ويلاحظ هنا أن المستشرقين ـ يقعون في مفارقة فبينما يزعمون أن مبدأ الوراثة دخيل على التقاليد العربية يفسّرون ترشيح النبي لابن عمه بمبدأ الوراثة نفسه(104).

ومن جهة أخرى فإن في أساس هذا الاهتمام الشديد معنى آخر غير المعنى السابق، وهو ما يلاحظ في بعض دراسات المعاصرين من المؤرخين المسلمين(105). فالرسول وقد استطاع أن يصوغ علياً على غراره شخصية متكاملة رغب في أن ينظر المسلمون إليه نظرهم إلى المرجع الثاني في الأهمية من بعده(106).

وهكذ يبدو أن ما استعرضناه من نصوص ترشّح علياً ليكون تجسيداً حياً للمبدأ الشيعي في الاستخلاف لم يكن غريباً على السيرة النبوية من جهة باعتبارها سيرة بشرية تتأثّر بما يتأثّر به البشر. ولم يكن غريباً على السيرة النبوية وهي تسعى لوضع الكفاءة العالية في الصدر من حياة المسلمين بعد النبوة من جهة أخرى.

ومع ذلك فقد رأى السنَّة أن هذه النصوص لا تدلّ على أكثر من تزكية أمّا أن تدل على ترشيح صريح للخلافة فذاك من قسر التعبير على ما يتحمله من دلالة(107).

فكيف يدافع الشيعة عن وجهة نظرهم في هذا الصدد؟

سبق لابن خلدون رأي في نصوص الشيعة التي يعضدون بها مبدأهم في (الاختيار الإلهي) كنا قد عرضنا له في مستهل هذا البحث بغير تعليق(108) وهو بدون إسراف رأي لا يحمل طابع الموضوعية ولأول وهلة تطالعنا فيه عصبية تقلّل من قيمته! ثم هو بعد ذلك رأي يساق بغير تبرير معقول سوى أن (جهابذة السنَّة ونقلة الشريعة لا يعرفون هذه النصوص)! وإذا كنا قد أشرنا في الفقرة السابقة إلى مواقع هذه النصوص في صحاح السنّة أو فيما يشبه أن يكون من الصحاح عندهم فقد أمكن أن ننصرف عن ابن خلدون إلى آراء سنّية أوجه.

والحق أنه باستثناء «الغدير» تظل النصوص الشيعية كلها في موضوع الاستخلاف

---

(104) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 34-36.

(105) العقاد، عبقرية الإمام، 1966، ص 6، 22، 29، 30، 32. والدكتور طه حسين، الفتنة الكبرى عثمان بن عفان، ص 152-153.

(106) عقيدة الشيعة، ص 23-24.

(107) يعبِّر دونلدسن عن نص الغدير بأنه بيعة ويحاول أن يعلّلها بما أصاب النبي من خيبة بوفاة ابنه إبراهيم!! حتى كأن رسالة السماء من الحطام الذي يورّث. عقيدة الشيعة، ص 24.

(108) أنظر هامش 6 من هذه الرسالة، ص 1.

نصوصاً خفية ولكي يكون لهذا الرأي قيمة منطقية يجب أن نضع بين يديه الحقائق الشيعية التالية:

1 ـ إن حديث الغدير كان محل العناية من اللّه عزّ وجل فقد أنزل فيه قرآناً ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ ﴿٦٧﴾﴾[109]. ويتبنّى الشيعة في سبب نزول الآية[110] آراء سنّية وذلك جرياً على عادتهم كلما أرادوا أن يجعلوا لمعتقدهم قيمة موضوعية.

2 ـ إن مما يشهد للحقيقة السابقة عندهم أن الصلاة كانت قبل نزول الآية الكريمة قائمة، والزكاة مفروضة والصوم كان مشرّعاً، والبيت محجوجاً، والحلال بيّناً، والحرام بيّناً، والشريعة متسقة وأحكامها مستتبة.

3 ـ إن البلاغ لم يصدر عن النبي (ص) إلّا بدافع قاهر لا يمكن ردّه والوقوف دونه فلقد أمر اللّه النبي أن ينصِّب علياً للناس ويخبرهم بهذه الولاية، ولكن النبي أشفق من ذلك إشفاقاً شديداً وخشي أن يسبِّب فعله هذا ردة في المسلمين الذين لم تختمر في قلوبهم عقيدة الإسلام بعدُ والذين كان كثير منهم يحنّ إلى وثنيته القديمة. وكان للخوف الذي استشعره النبي (ص) ما يبرّره، فـ «علي» هو السيف الذي أطاح برؤوس عدد كبير من أشراف العرب ورؤساء القبائل التي كانت تعادي الدعوة، فتسميته حاكماً عليهم قد تؤدي إلى ثورة تعصف بما شاده النبي من بناء الإسلام[111].

---

(109) المراجعات، الطبعة السابعة، ص 190؛ وسورة المائدة، الآية 67.

(110) أخرج الإمام الواحدي من كتابه أسباب النزول، من طريقين معتبرين قال: (نزلت هذه الآية يوم غدير خم في علي بن أبي طالب وهو الذي أخرجه أبو نعيم في تفسيرها من كتابه نزول القرآن بسندين: أحدهما عن أبي سعيد والآخر عن أبي رافع ورواه الإمام إبراهيم بن محمد الحمويني الشافعي في كتاب الفرائد بطرق متعددة عن أبي هريرة وأخرجه الإمام أبو إسحق الثعلبي في معنى الآية من تفسيره الكبير بسندين معتبرين)، ص 150. انظر هامش رقم 1 من المراجعات، ص 150.

(111) الدكتور نوري جعفر، علي ومناوئوه، طبعة دار الحديث، بغداد 1956م. وفيها ما ملخصه: «ليس الإسلام بمانع من بقاء الأحقاد في النفوس. هب أنك كنت منذ سنتين أو ثلاث جاهلياً وقد قتل واحد من المسلمين ابنك أو أخاك ثم أسلمت أكان إسلامك يذهب عنك ما تجده من بغض ذلك القاتل وشنآنه؟ هذا إذا كان الإسلام صحيحاً لا كإسلام كثير من العرب»، ص 35.

وعلي بعد ذلك هو ابن عم النبي وزوج ابنته الزهراء فلو نصّبه خليفة من بعده كان في ذلك مرعى خصيب لتقولات المنافقين والحاسدين. ولكن الوحي أخذ النبي بالبلاغ أخذاً شديداً وأمنه مما يخشاه من مقالة الناس فيه وردتهم عن الدين[112].

في ضوء هذه الحقائق لا يعود منطقياً أن تظل النصوص الشيعية السابقة صريحة في تسمية علي بن أبي طالب خليفة للرسول فإلى عودته من حجة الوداع، وفي مستراحه في غدير خم كان الرسول يشفق من هذه التسمية الصريحة، وحتى في غدير خم لم تتم هذه التسمية، في رأي الشيعة، إلّا بإنذار شديد من السماء. والنتيجة الطبيعية لكل هذا أن ما يقدمه الشيعة على أنه من النصوص الصريحة في التسمية هو من النصوص الخفية بالضرورة وإلّا وقع الشيعة في التناقض. ويتلاقى على هذا الرأي الذي انتهينا إليه جماعة الشيعة، وجماعة المعتزلة إذا كان ابن أبي الحديد منهم[113] وجماعة السنّة على اعتبار أن النصوص الخفية ليست ملزمة.

ويبقى مع النصوص الخفية نص الغدير. ويعلّق عليه الشيعة أهمية كبيرة لأن صراحته اللفظية في التولية السياسية لا يرقى إليها شك عندهم. بل هو عند المجلسي مضافاً إلى صيغته اللفظية يقترن ببيعة فعلية[114] وأياً كان رأي الشيعة في النص فإن السنَّة يلاحظون عليه أموراً تقتضي موضوعية البحث أن نعرض لها لنتعرّف إلى ما فيها من قوة وضعف.

من هذه الملاحظات ما يذهب إليه بعض علمائهم من إنكار لواقع النص التأريخي وفي طليعة هؤلاء ابن خلدون[115]. والحق أن التشكيك في تأريخية النص ليس له ما

---

(112) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 213-214.

(113) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 65 نقلاً عن ابن أبي الحديد، شرح النهج، ج 1، ص 135 فقد جاء فيها: «والأخبار في هذا كثيرة جداً، أي النص الخفي على الإمام، ومن تأملها وأنصف علم أنه لم يكن هناك نص صريح ومقطوع به لا تختلجه الشكوك ولا تتطرّق إليه الاحتمالات كما تزعم الإمامية».

(114) المجلسي، حياة القلوب، وهو من أعلام الشيعة، ت 1700م. وفيها أن عمر كغيره سرَّ بالبيعة. ونحن نرجح أن يكون هذا موضوعاً ذلك أن عمر كان فيما بعد طليعة الذين أقروا نظرية الانتخاب متمثلة في بيعة أبي بكر. وما يساق في نص الغدير من بخبخة فهو في رأي السنَّة من التهنئة بالمولوية على معنى النصرة أو الحب.

(115) انظر هامش رقم 3، الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 64. ومحمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، ص 73.

يبرّره فهو يرد في كتب الحديث المحترمة عند السنَّة ويتواتر. وإذا حاولنا أن نتلمّس سبباً وجيهاً لهذا التشكيك وجدنا أن النص لا يرد في صحيحي مسلم والبخاري بالذات، وقد ألف السنَّة أن يرجعوا إليهما كلما عرض لهم شك في سند حديث أو في متنه. ولكن ذلك يمكن أن يعزى إلى عزوف عن آل البيت عرف به المحدثان الكبيران فهما لم يخرجا شيئاً عنهم(116) بل إن أحدهما وهو البخاري احتجّ بعمران بن حطان الذي يمتدح عبد الرحمن بن ملجم ويعد فعلته البشعة سبباً من أسباب التقرب إلى اللَّه(117)!! وإذن فليس بعيداً قطُّ أن يهمل هذا النص في الصحيحين إهمالاً تاماً لما ينطوي عليه من تزكية لعلم كبير من أعلام أهل البيت. ومع ذلك فنحن نميل إلى سبب آخر لعزوف الصحيحين عن آل البيت هو أن العباسيين لم يكتفوا بالبطش في سبيل إرهاب الشيعة بل عمدوا إلى الاضطهاد الفكري ليقضوا على كل ما من شأنه أن يشدّ أزرهم حتى نصَّ «دونلدسن» على أن خلو الصحيحين من أحاديث تؤيِّد الشيعة إنما يعود إلى ضغط العباسيين على مسلم والبخاري لأنهما كتبا في زمن قوتهم(118). وهكذا يعود التشكيك في واقع النص التأريخي بغير قيمة علمية لأنه يفتقر إلى ما يبرّره.

ومن ملاحظات السنَّة على نص الغدير كذلك ما يرويه الطبري من أن علي بن أبي طالب خرج من عند رسول اللَّه (ص) في وجعه الذي توفي فيه فقال الناس: يا أبا حسن كيف أصبح رسول اللَّه؟ قال: أصبح بارئاً بحمد اللَّه فأخذ بيده عباس بن عبد المطلب، فقال: ألا ترى أنك بعد ثلاث عبد العصا؟ وإني أرى رسول اللَّه سيتوفّى في وجعه هذا وإني لأعرف وجوه بني عبد المطلب عند الموت فاذهب إلى رسول اللَّه فسله في مَنْ يكون هذا الأمر فإن كان فينا علمنا ذلك وإن كان في غيرنا أوصى بنا! قال علي: واللَّه لئن سألناها رسول اللَّه فمنعناها لا يعطيناها الناس أبداً(119).

---

(116) عبد الحسين شرف الدين، أجوبة مسائل جار اللَّه، ط 2، 1953، ص 66 وما بعدها.

(117) م. ن، ص 70 وما بعدها.

(118) مزهر السوداني، مقالة تحت عنوان: الشيعة والعباسيون، مجلة «البلاغ» العراقية، العدد الثامن، ك1 من السنة الثانية 1388هـ.

(119) الطبري، تأريخ الأمم والملوك، الجزء الثالث، ص 193-194؛ وابن الأثير، الكامل، الجزء الثاني، ص 123؛ وعبد الحسيب حميدة، أدب الشيعة إلى القرن الثاني الهجري،

ويبدو من هذه الرواية أن الذي يمنحه نص الغدير ـ في رأي الشيعة ـ تولية سياسية صريحة لا يجرؤ، فيما يرويه الطبري وابن الأثير معه، على أن يسأل الرسول في مَنْ تكون الخلافة من بعده! وإذا صحّت الرواية فلن تكون في الغدير تسمية صريحة. ولكن الرواية في نظر الشيعة رواية قلقة وهي أقرب إلى أن تكون موضوعة ذلك لأنها تعرض علياً متشككاً في أهليته للخلافة فهو يخشى أن يستكشف رأي الرسول (ص) فيمنعه إياها فلا يعطاها أبداً!!

وهذا لا يلائم ما أثر عن علي من قول أو فعل يتصلان بالخلافة حين صرفت إلى غيره كما أنه لا يلائم ما أثر عن الرسول من إعجاب به يضعه بين المرشحين لها على أقل تقدير. يضاف إلى هذا أنه لم يعرف عنه تهالك على السلطة يطمع فيها على أي وجه تجيء! فقد رفضها على سيرة الشيخين كما هو معروف لأنه رفض أن تذوب شخصيته في نهجيهما على ما يتميزان به من صحة وليست هذه طبيعة المتهالكين على السلطة.

ويخيّل إلى الشيعة أن ما ورد على لسان علي في الروايتين أجدر بأن يوضع على لسان العباس فإن الضعف الذي يشيع فيه إزاء السلطة ألصق به وأقرب إلى طبيعته.

وإذا كان الشيعة يشكّون في روايتي الطبري وابن الأثير شكاً مشروعاً لما يقدّمونه من مرجحات منطقية فإن الغدير يظل نصاً قابلاً لأن يدل على استخلاف صريح.

ومن ملاحظات السنّة على نص الغدير كذلك أنه معارَض بـ «حديث الخميس»[120] وهو من الأحاديث التي ترد في الصحاح أو فيما يشبه أن يكون من الصحاح[121] وخلاصته: «أنه لما حضر الرسول (ص) وفي البيت رجال فيهم عمر بن الخطاب قال النبي: هلمَّ أكتب لكم كتاباً لن تضلوا بعده. فقال عمر: إن النبي قد غلب عليه الوجع وعندكم القرآن حسبنا كتاب اللّه. فاختلف أهل البيت فاختصموا فمنهم من

= ط 1، 1956م، ص 79. وكذلك الدكتور عبد الحكيم بلبع، أدب المعتزلة إلى نهاية القرن الرابع الهجري، ص 2؛ ومحمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، 1947، ص6.

(120) الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 53.

(121) أخرجه البخاري في باب قول المريض: قوموا عني من كتاب المرضى في الجزء الرابع من صحيحه، وأخرجه مسلم في آخر الوصايا من الجزء الثاني من صحيحه، ورواه الإمام أحمد بن حنبل في الجزء الأول من مسنده، ص 325. السيد عبد الحسين شرف الدين، النص والاجتهاد، النجف 1956، ص 80-81.

يقول: قرّبوا يكتب لكم النبي كتاباً لن تضلّوا بعده ومنهم من يقول ما قال عمر. فلما أكثروا اللغو والاختلاف عند النبي قال لهم قوموا. قال عبد اللّه بن مسعود: فكان ابن عباس يقول: إن الرزية كل الرزية ما حال بين رسول اللّه وبين أن يكتب لهم ذلك الكتاب من اختلافهم ولغطهم». وهو دليل على أن «الغدير» لم يكن نصاً قاطعاً في استخلاف علي كما يذهب إلى ذلك الشيعة إذ لو كان كذلك لم يكن المسلمون في حاجة إلى كتاب لا يضلّون بعده! ولكن الشيعة يحسبون أن النبي أراد في حديث الخميس أن يوثّق العهد بالخلافة ويؤكد النص بها على علي خاصة وعلى الأئمة من عترته عامة فهو إذن في صدد تأكيد لتولية سياسية سبق أن تمّت في خطاب الغدير، ولكن عمر لمصلحة إسلامية رأى ألّا يقع هذا التأكيد، وقد عدل الرسول عن ذلك لأن الكلمة التي فوجئ بها اضطُرته إلى العدول إذ لم يبقَ بعدها أثر لكتابة الكتاب سوى الفتنة والاختلاف من بعده في أنه: هل غلبه الوجع أو لم يغلبه؟

والذي يلفت النظر أن حديث الخميس، إذا أريد به أن يكون معارضاً لحديث الغدير، في الرأي السنّي، وجب أن يصدر عن وعي لا عن وجع يغلب الوعي على أمره!

وليس يهمّنا بعد ذلك ما يقدّم من اعتذارات لتصحيح كلمة عمر ولكن الذي يهمنا أنه لا روايتا الطبري وابن الأثير ولا حديث الخميس استطاعت أن تمنع الغدير من أن تظل دلالته على استخلاف صريح ممكنة!!

وقبل أن يتصل حديثنا في ملاحظات السنّة على نص الغدير يحسن بنا أن نسجّل الحقائق الآتية:

1 ـ كان علي يتطرّف لصالح الدعوة الجديدة فقد خاض كل معارك الإسلام الضارية ضد قريش! وفي معركة واحدة هي معركة «بدر» قتل من أعلام الأمويين وحدهم: عتبة، والوليد وحنظلة[122]، وكان مبيته على فراش النبي (ص) ليلة ائتمر به المشركون قمة تطرفه في التضحية.

2 ـ جرياً مع الفهم العلمي لطبيعة المجتمع فإن أية محاولة لنقله إلى وضع جديد لا تقوى على أن تحجز بينه وبين قيمه السابقة، ومن هنا ظلّ المجتمع العربي بدوياً قبلياً في الغالب[123] إلى ما بعد بيعة أبي بكر على الأقل. وينبغي أن نسجّل هنا أن

(122) العقاد، عبقرية الإمام، مطابع مؤسسة دار الهلال، 1966، ص 104.

قيمة جاهلية ذات مزاج حاد هي العصبية للقبيلة ظلت تنشط في حياة الناس خلال هذه الفترة.

3 ـ بالرغم من أن الإسلام أقرّ مبدأ الكفاءة غير ناظر إلى غيرها في التولية العامة فقد ظلّ المجتمع يومئذٍ يفهمها على أنها «مشيخة السن والوجاهة»[124].

4 ـ وكان علي، بغير جاهلية ومن هنا كان بغير هوادة في محاولة التطبيق العملي للنظرية الإسلامية وطبيعي أن تكون ملامح من هذه الشخصية الصارمة قد اتضحت قبل الغدير.

كان لا بد من هذا قبل أن نعرض لمعنى التولية التي وردت في نص الغدير. فنحن نتوقع أن تكون له صلة قوية بهذا الانصراف الكامل عن علي بن أبي طالب طيلة هذه الفترة التي تبدأ بـ «السقيفة» وتنتهي بمقتل عثمان.

ويناقش السنَّة نص الغدير في دلالته اللفظية على التولية الصريحة. وحين يسلم بعضهم أن ما يرد فيه من لفظ المولى[125] يمكن أن يدل على معنى التصرف، يشكك ابن حجر مثلاً[126] في حتمية دلالته على هذا المعنى دون غيره من معاني (المولى) الأخر ذاهباً إلى أن من التحكم أن تراد بعض معاني المشترك دون بعض من غير دليل يقتضيها. ويرد الشيعة هذا بما يتلمسونه من أصول النحو والبلاغة. فوحدة السياق على سبيل المثال، تحتّم أن يكون المولى بمعنى الأولى في قوله: «من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه». ذلك أن هذا القول يعطف مباشرة بالفاء على قوله: ألست أولى بكم من أنفسكم؟ ولا معنى لأن تصرف الفاء إلى الاستئناف ليكون للمولى مدلول آخر غير الأولى!! ثم إن عادة البلغاء في خطبهم أنهم إذا أوردوا جملة مصرحة وعطفوا عليها بكلام محتمل لما تقدّم به التصريح ولغيره فإنهم لا يريدون باللاحق إلا ما صرحوا به في الكلام السابق. ونظير هذا ما يقع في خبر الغدير فإن الرسول قد طالع الناس في مستهل كلامه بأمر صرّح به وقرّر أمته عليه، وهو أنه أولى بهم من أنفسهم

---

(123) الدكتور علي الوردي، مهزلة العقل البشري، مطبعة الرابطة، بغداد 1955، ص 72.

(124) العقاد، عبقرية الإمام، ص 105.

(125) تفسير الزمخشري، الجزء الرابع، ط. بيروت، عند تفسيره لآية: ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا يُؤْخَذُ مِنكُمْ فِدْيَةٌ وَلَا مِنَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ مَأْوَىٰكُمُ ٱلنَّارُ هِىَ مَوْلَىٰكُمْ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿١٥﴾﴾، فهو يفسر «مولاكم» بمعنى «أولى بكم» ويفسّرها على هذا النحو الرازي والطبري وآخرون، ص 476. وانظر في هذا: محمد صادق الصدر، الشيعة، مطبعة الكرخ، 1352هـ، ص 79-81.

(126) محمد صادق الصدر، الشيعة، ص 79-81.

ثم عطف على ذلك بعدما ظهر من اعترافهم بقوله: فمن كنت مولاه فهذا عليّ مولاه. وكلمة «مولاه» هذه تحتمل ما صرّح به في سابق كلامه وتحتمل غيره ولا ينبغي أن يريد بها إلّا ما صرّح به في كلامه الذي قدّمه وإلا كان ملبساً عليهم[127].

وكما يرجح الشيعة رأيهم في دلالة الغدير اللفظية على التولية الصريحة بأصول نحوية وبلاغية يرجحونه كذلك بالظروف النفسية والاجتماعية التي تحيط بالنص. فقد نعى الرسول (ص) نفسه تنبيهاً إلى أن الوقت قد استوجب تبليغ عهده واقتضى بتعيين الخليفة من بعده وأنه لا يسعه تأخير ذلك مخافة أن يدعى فيجيب قبل إحكام هذه المهمة التي لا بد له من إحكامها ولا غنى لأمته عن إتمامها[128]. ثم لما كان عهده لابن عمه ثقيلاً على أهل التنافس ـ يقول الشيعة ـ لأن نفوس الكهول والشيوخ تأبى بجبلتها وطبعها أن تنقاد إلى الأحداث[129]. يضاف إلى ذلك ما يشعر به العهد من أثرة هاشمية أراد أن يتقدّم في الاعتذار إليهم فقال: وإني مسؤول ليعلموا أنه مأمور بذلك ومسؤول عنه فلا سبيل إلى تركه.

على أنه لا فائدة من صرف المعنى إلى غير الاستخلاف فما من أحد يجهل مثلاً أن علياً كان ناصراً لمن نصره اللّه حين نصرف المعنى إلى النصرة، وليس من المعقول أن يهتم الرسول ذلك الاهتمام لتقرير بدهيات. ولعل الذين يصرفون (المولى) إلى معنى النصرة أو الحب يجعلون القرينة على إرادته أن بعض من كانوا في اليمن رأوا من علي شدة في ذات اللّه فتكلموا فيه ونالوا منه وبسبب ذلك قام النبي (ص) يوم الغدير بما قام به من الثناء على الإمام وأشاد بفضله تنبيهاً إلى جلالة قدره ورداً على من تحامل عليه. والواقع أن علياً بعث إلى اليمن مرتين كانت الأولى سنة ثمان وفيها أرجف المرجفون به وشكوه إلى النبي بعد رجوعهم إلى المدينة فأنكر عليهم ذلك حتى أبصروا الغضب في وجهه فلم يعودوا لمثلها، وكانت الثانية سنة عشر وفيها عقد له اللواء وعمّمه بيده وقال له: امضِ فمضى حتى أنفذ أمر النبي ووافاه في حجة الوداع لم يرجف به مرجف ولا تحامل عليه مجحف[130] وحين يكون في الغدير نص

---

(127) عز الدين آل ياسين، محاضرة من أسبوع الإمام، وهو مجموعة محاضرات ألقيت في دار منتدى النشر في النجف بمناسبة ذكرى الإمام علي بن أبي طالب.

(128) المراجعات، ط 7، هامش رقم 2، ص 185.

(129) شرف الدين، النص والاجتهاد، ص 18. وهو ملخّص اعتذار الشيخ سليم البشري عن طعن الطاعنين في تأمير أسامة.

(130) شرف الدين، المراجعات، الطبعة السابعة، ص 200.

صريح بتسمية علي خليفة بعد الرسول فإن الذين خالفوه في سقيفة بني ساعدة مسؤولون جميعاً عن ذلك، في رأي الشيعة! ولكن الشيعة يفاجَأون بحقيقة كبيرة هي أن الذين لم يعرف عنهم أنهم خالفوا الرسول في أوامره وهم الأنصار، كانوا أول من خرج على نص الغدير وأول من وجّه الأنظار إلى مبدأ الانتخاب!

وهنا يحاول المؤرخون من الشيعة ـ ويلاحظ هذا عند المعاصرين بخاصة ـ تلمّس تسويغ لهذا الذي وقع من الأنصار. ومن صور هذا التسويغ أن أقوالاً كانت تصدر عن الرسول في أكثر من مناسبة تشعر بأن الأنصار سيكونون أقلية مستضعفة في الجماعة الإسلامية[131] وقد جمعهم شعور مشترك بالخطر على غاية واحدة يعملون لها متحدين هي دعم مركزهم في الجماعة الإسلامية بما يجعلهم بمأمن من عدوان قريش وغير قريش ممن يبطنون لهم الضغينة ويظهرون لهم غير ما تكنّه صدورهم.

ثم يكون أن الأنصار لا يرون كبير إثم في تطاولهم لمنصب الخلافة التي ستخرج في معتقدهم عن معدنها بما يعرفونه من ظروف لا تساعد على مجيء علي وقد تجيء بمن لا يقدّر نصرتهم وخدمتهم وتضحيتهم ولا يذكر لهم إلّا أنهم وتروا قريشاً وآووا من سفّه أحلامها! ومثل هذا التصور للأمور يمكن أن يدفع النفوس الساذجة إلى أن تسلك سلوكاً ساذجاً وهو ما وقع بالفعل[132].

ومثلما يتلمّس مؤرخو الشيعة تسويغاً لموقف الأنصار من مخالفة النص الصريح في الغدير يتلمسون تسويغاً آخر لكبار الصحابة من شيوخ المهاجرين. وهنا لا يتكلف الشيعة مشقة في الوقوع على هذا التسويغ لأن في تأريخ هؤلاء الكبار أمثلة كثيرة على أنهم لم يكونوا يتعبدون بالنصوص إلّا إذا تمحضت للدين فإذا تعلقت بالسياسة جعلوا لأفكارهم فيها مسرحاً[133] بل إن في تأريخهم اجتهادات حتى في موارد النصوص الدينية سعياً وراء مصلحة إسلامية عامة[134].

---

(131) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 27. وفيه يحيل على البخاري في باب «فضائل الأنصار» من صحيحه.

(132) محمد رضا المظفر، السقيفة، النجف 1949، ص 69-70. وفي نظرنا أن ما يرد في الصفحتين من تعليل مفصّل لمخالفة الأنصار لنص الغدير عاجز عن أن يقنع.

(133) شرف الدين، الفصول المهمة، ط 6، ص 74-75.

(134) عبد الله السبيتي، إلى مشيخة الأزهر، مطبعة دار الحديث، بغداد 1956، ص 101. ومحمد جواد مغنية، الشيعة الإمامية، ط 1، 1955، ص 49. وفيها ينقل عن «الديموقراطية أبداً» لخالد محمد خالد ما نصه:

ويسلم للشيعة بعد ذلك رأيهم في حديث الغدير ثم يسلم لهم بالتبع نصيب من منطق كلما تحدثوا في هذا الموضوع لأن المخالفة، وإن تكن لمصلحة عامة، تظل تحمل طابع ضعف. ولكن هناك تصوراً آخر لما يبدو أنه مخالفة لنص الغدير هو في رأي بعض مؤرخي الشيعة أقرب إلى الواقع لأنه أقرب إلى طبائع الأمور ذلك أن الصيغة، وإن كانت مبرئة لذمة الرسول بدليل أن طائفة من المسلمين صدرت عن غدير خم وهي تؤمن بأن التولية صريحة في السياسة، ظلّت تسمح بالتأويل وتلك مسؤولية اللغة وهي أحياناً حمالة أوجه.

وإذا رجعنا إلى ما سبق ذكره من حقائق كنا قد أشرنا إشارة عابرة إلى صلتها الوثيقة بظاهرة الانصراف عن علي منذ السقيفة وإلى مقتل عثمان وجدنا فيها تفسيراً واضحاً لجنوح الكثرة ممن حضروا اجتماع الغدير الكبير إلى فهم المعنى العاطفي من التولية فلم يكن من مزاج هؤلاء أن يصرفوا التولية إلى المعنى السياسي في النص ذلك أننا إذا استثنينا الذين يمكن أن يكونوا مسلمين متطرفين في إيمانهم وهم نفر من المستضعفين الذين لم يقووا إلّا بالإسلام ولم تكن لهم عصبية أو قوة إلا به أو هم

= «ترك عمر بن الخطاب النصوص الدينية المقدسة من القرآن والسنَّة عندما دعته المصلحة لذلك فبينما يقسم القرآن للمؤلفة قلوبهم حظاً من الزكاة ويؤدّيه الرسول وأبو بكر يأتي عمر فيقول: لا نعطي على الإسلام شيئاً! وبينما يجيز الرسول وأبو بكر بيع أمهات الأولاد يأتي عمر فيحرّم بيعهن. وبينما كان الطلاق بالثلاث في مجلس واحد يقع واحداً بحكم السنَّة والإجماع جاء عمر وحطّم السنَّة وحطّم الإجماع». وانظر كذلك عبقرية عمر، طبعة دار الشعب في إسلاميات العقاد، ص 167. ففيها أنه «لم تكن لعمر وصية مقدمة على الأخذ بكتاب اللّه وسنّة رسوله إلا أنه مع هذا لم يكن يغفل عن العلل إذا وجب البحث عن العلة وراء النص ومن هنا خالف في إقطاع الأرض لعيينة بن حصن والأقرع بن حابس ذاهباً إلى أن الرسول كان يتألفهما على الإسلام وهو يومئذ ذليل وأن اللّه قد أعزّ الإسلام فلم يعد ما يسوّغ العطاء والسنَّة عنده تطاع لحكمتها ولا توضع في غير موضعها. ولمثل هذا السبب نهى عن زواج المتعة وعن التحلل من بعض مناسك الحج ولم يكن منهياً عنهما كل النهي في حياة النبي عليه السلام. وانظر كذلك من الفصول المهمة، ص 45-46. ففيهما أن أبا بكر لم يقم حدّ الرجم على خالد في واقعة يوم البطاح وكان قد قتل مالك بن نويرة ونكح زوجته ذاهباً إلى أن خالداً تأول فأخطأ وودى مالكاً من بيت المال وفك السبايا والأسرى من آله. ومحمد علي الزعبي، لا سنَّة ولا شيعة، ص 18-19.

بتعبير آخر «جماعة علي»[135]. إذا استثنينا هؤلاء لا يبقى غير عاصب بعلي دماً أو كاره في توليته مظهر أثرة هاشمية يدفعه إلى ذلك حس قبلي متعصب أو مؤمن بمشيخة السن والوجاهة يرفض أن يستبدل بها كفاءة الحداثة أو مجتهد حتى في مورد النص سعياً وراء مصلحة إسلامية عامة.

وقد وجد هؤلاء جميعاً مندوحة عن الالتزام بدلالة التولية على المعنى السياسي في نص الغدير ومن هنا كان طبيعياً أن يصدر الجميع عن الاجتماع التاريخي وليس للتولية في أذهانهم معنى غير معنى الحب، أو النصرة أو ما شاكلهما.

وحينما ننتهي إلى السقيفة يكون من البداهة أن يقع الحوار بعيداً عن مبدأ التعيين وألّا يرد لعلي ذكر في جميع تفصيلاته.

إذا كان الأنصار يصدرون في الحوار عن قيم سابقة تؤثر في مواقفهم تجاه قضايا مصيرية كقضية الخلافة فإن كبار الصحابة من المهاجرين يصدرون عن مصلحة إسلامية عامة لعلها في غير إسراف أن الفترة يومئذٍ لم تكن فترة علي لا لحداثة فيه بل لحداثة في الفترة نفسها إذا صحّ التعبير[136]. **ولعل الذي يرجح هذا الرأي ما يزكي هؤلاء المؤمنين حقاً من إخلاص عميق للدعوة يظهر ظهوراً قوياً في سيرهم.**

ويمكن أن نكون هنا في صدد تطبيق من تطبيقات المنطق الحديث في «نسبة الحقيقة»[137]. وتكون النتيجة لكل ذلك أن يكون للشيعة وجه منطقي من وجوه الرأي في الخلافة ويكون للسنَّة وجه آخر مثله، ويقع ذلك في غير تناقض بينهما، وبهذا تتقلّص فجوة كبيرة من الفجوات التي تفصل بين الفريقين إذ يعود الاغتصاب

---

(135) الدكتور طه حسين، الفتنة الكبرى، الجزء الثاني، ص 19.

(136) شرف الدين، الفصول المهمة، ص 75 وفيها ما نصه:
(لقد غلب على ظنهم أن العرب لا تخضع لعلي ولا ترتضيه مالكاً لأزمة الحكم عليها حيث إنه وترها في سبيل اللّه فهم لا يطيعونه إلّا عنوة وقد عصبوا به كل دم أراقه الإسلام جرياً على عادتها في أمثال ذلك إذ لم يكن بعد الرسول في عشيرته أحد يستحق أن تعصب به تلك الدماء عند العرب غيره).

(137) الدكتور علي الوردي، خوارق اللاشعور، 1952م. ففي الفصل الثاني بحث رائع في منطق أرسطو ونسبية الحقيقة، ص 84-125.

والمواقف العاطفية التي تتسبّب عنه في التأريخ الشيعي بغير مسوّغ. ثم يكون علي، في احتجاجه على أحقيته بالخلافة بأن قريشاً احتجت بالشجرة وأضاعت الثمرة، يدافع عن كفاءة تقع في نطاق الاختيار البشري لأن السقيفة كانت تنعقد في جو انتخاب مثّل اتجاهاً عاماً لا علاقة له بجو الغدير... وكان علي في هذا يلتفت التفاتة سياسية بارعة!

ثم كان علي ومن تخلّفوا معه عن بيعة السقيفة أشد الناس خدمة للمصلحة العامة التي أصبح أبو بكر رمزها[138]، وفي عهد عمر كان سلمان والياً على المدائن، وعمار والياً على الكوفة، وعلي يتعاون لا مجاملة ولا حرصاً على حطام الدنيا ولا تقية، بل تقديراً لظروف طرأت وقبولاً لتأويل وقع واحتراماً لسيرتين نقيتين كانتا تتأثران بسيرة الرسول[139].

2 ـ البداء

يبدو أن ما يستهجن من البداء في عقائد الشيعة هو هذا الذي يعني: «أن اللّه يعدل عن رأي إلى رأي آخر» وطبيعي أن يدل هذا على حدوث في علم اللّه وتغير في إرادته. ومن هنا ينشأ الاستهجان لأن العلم والإرادة حين ينسبان إلى اللّه يكونان بالاتفاق أزليين. ولكن الذي يلاحظ أن الإمامية لا يذهبون هذا المذهب لأنهم يصدرون عن أصل كلامي معروف عندهم هو أن صفات اللّه عين ذاته. ومع هذا الأصل يتعذر أن يقع التغيير في علمه أو في إرادته. وليس بعيداً أن يتهم الإمامية ببداء باطل ـ يقول بعض مؤرخي الشيعة ـ لأن منحرفين نُسبوا إلى التشيع يقولون به. وقد ألف المؤرخون في الفرق أن يحملوا مقالة شيعي منحرف على شيعي يعتدل في

---

(138) محمد علي الزعبي، لا سنّة ولا شيعة، دار العلم للملايين، 1961، ص 20-22.

(139) خليل هنداوي، مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 30.

(140) فلهاوزن، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص 235 نقلاً عن مقالة في تاريخ الإسلام لدوزي، ففيها أن المختار كان خارجياً ثم زبيرياً ثم شيعياً!!. وهاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 68.

رأيه وفي عاطفته إما جهلاً وإما قصداً! والبداء على هذا النحو الباطل، من وجهة النظر الإسلامية، يوصل أحياناً بالمختار بن أبي عبيد الثقفي لكأنه أراد أن يسوّغ به تقلبه بين المذاهب التي اعتنقها وهو رأي يذهب إليه «دوزي»(140). ويوصل البداء بهذا المعنى أحياناً أخرى بـ «الخطابية» وهي فئة تنحرف انحرافاً شديداً عن حدود ما يفرضه الإسلام من عقائد(141) وكان هؤلاء يحاربون عيسى بن موسى قائد المنصور المشهور بالحجارة والقصب والسكاكين وكان أبو الخطاب قال لهم: قاتلوهم فإن قصبكم يعمل فيهم عمل الرماح والسيوف ورماحهم وسيوفهم لا تضرّكم ولا تعمل فيكم فقدمهم عشرة عشرة للمحاربة فلما قتل منهم نحو ثلاثين رجلاً قالوا له: ما ترى ما يحل بنا من القوم فقال لهم: إن كان قد بدا اللّه فيكم فما ذنبي؟ وأُسر أبو الخطاب فأتي به عيسى بن موسى فقتله.

يلاحظ هنا أن نظرية البداء ترد على لسان أبي الخطاب واضحة كل الوضوح وهي تعني تغيير الإرادة الإلهية، وهذه النظرية يضيفها البغدادي إلى المختار خطأ لاختلاط الأخبار الواردة عن هؤلاء المتطرفين. وقد أحسّ فلهوزن بخطأ البغدادي ووجد أن وصلها بالمختار أجدر بأن يكون تهمة حورب بها الرجل وأن الذي ابتدعها هو عبد اللّه بن نوف(142) فلم يكن المختار هو صاحب الفكرة وقد أخذها عن ابن نوف الغلاة من الخطابية وهي نظرية ظهرت وعاشت بين غلاة الشيعة يصرفون الناس بها عن كذبهم(143). وسواء نسب البداء إلى المختار أم إلى عبد اللّه بن نوف أم إلى أبي الخطاب فإن التشيع الذي يعتدل في رأيه وفي عاطفته لا يتلاءم في طبيعته الإسلامية مع هذا الانحراف الشديد الذي تمثّله نظرية البداء على هذا المعنى الذي سبق...

وإذا كان هناك بداء يقول به الشيعة الإمامية فهو نوع آخر لا يخرج عن نطاق ما رسم الإسلام من حدود لجملة عقائده. ويظهر أن جزءاً كبيراً من أزمة الجدل بين

---

(141) انظر ص51 هامش رقم 3 من هذا البحث ففيه أن أبا الخطاب كان يدعي الألوهية لنفسه.

(142) الطبري، الجزء الثاني، ص 732؛ وهامش رقم 3 من الخوارج والشيعة، ص 235؛ والدكتور كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 105-106.

(143) الدكتور محمد جابر عبد العال، حركات الشيعة المتطرفين وأثرهم في الحياة الاجتماعية والأدبية لمدن العراق إبان العصر العباسي الأول، 1954، ص 78-79.

السنَّة والشيعة في موضوع البداء يمكن أن يرد إلى مادته اللغوية فهو لغة: الظهور بعد الخفاء فإذا قيل بدا لفلان في أمره فمعناه ظهر له ما كان مخفياً عليه وتحصّل له رأي لم يكن سابقاً متنبهاً إليه. والبداء بهذا المعنى مستحيل على اللّه[144]!!

والواقع أن البداء الذي يقول به الإمامية لا يقع عندهم على نحو الحقيقة وإنما يقع على نحو المجاز ذلك لأن الظهور بعد الخفاء ـ وهو ما يدل عليه اللفظ في اللغة ـ لا ينسب عندهم إلى اللّه وإنما ينسب إلى الناس. فالبداء الشيعي في «إسماعيل» مثلاً أن جعفراً الصادق كان قد أعدّ ولده لتولي الإمامة من بعده ولكنه مات في حياته فقال كما يرى الشيعة: «إن اللّه عز وجل قد بدا له في إمامة إسماعيل». وجلية معنى البداء في هذا هو اطلاع الإمام على أمر لم يكن ظاهراً له وإن كانت ظواهره تدلّ على غير ذلك من نحو نشأة ولد للإمام على أنه خليفة من بعده ثم يتضح للإمام على صورة ما أن اللّه لم يختر هذا الولد للإمامة وإنما اختار أخاً له فيموت المرشح الأول في حياة الإمام ليقوم المرشح المختار مكانه[145] فمجازية البداء عند الإمامية تجيء من أن تقدير المصير على هذا النحو يشبه أن يكون ظهوراً بعد خفاء فاستعار له الإمامية لفظ البداء[146] ويذهب بعض معاصريهم إلى أنهم مستعدون للتنازل عن اللفظ إذا كان في ذلك إزالة للخلاف[147].

وإذن فما ينكر من البداء يبرأ الشيعة منه وما يقول به الشيعة من البداء بهذا المعنى الذي يحصره في نطاق الأصول الإسلامية المقرّرة يقول به «عامة المسلمين»[148] وهو معنى خلاصته: أن يتغيّر ما يظنه العبد إرادة اللّه في حين هو تغير في مظهر هذه الإرادة لا في جوهرها[149].

---

(144) السيد محمد حسين القزويني، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، الجزء الأول، النجف 1958، ص 197. وكذلك صحيح البخاري، باب «ما ذكر عن بني إسرائيل» فقد روى بإسناده عن أبي عمرو أن أبا هريرة سمع الرسول يقول: «إن أبرص وأعمى وأقرع من بني إسرائيل بدا لهم أن يبتليهم...»، الجزء الرابع، مصر 1327هـ.

(145) الدكتور كامل الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 105.

(146) شرف الدين، أجوبة مسائل جار اللّه، ص 99 وما بعدها. وهاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، دار النشر للجامعيين، بيروت 1964، ص 271-272.

(147) أجوبة مسائل جار اللّه، ص 102.

(148) م. ن، ص 102.

(149) أبو زهرة، الإمام الصادق، دار الثقافة في القاهرة، بدون تاريخ، ص 234.

وإلى هنا يمكن أن يقال: أنَّ عقيدة البداء أمر إسلامي عادي لا يدخل في الغلو ولا في ادعاء النبوة وليس خاصاً بالشيعة[150].

ويبقى في موضوع البداء ملاحظة مهمة يسجلها السنَّة على الإمامية وينطلقون منها إلى تهجين اعتقادهم فيه خلاصتها: إن البداء الشيعي يتّسع لأكثر من الصورة السابقة فيشمل صوراً أخرى لا تسلم من دلالة صريحة على تغيير في المقدور، وذلك كما في الخبر المروي عن الصادق في شأن ولده إسماعيل فقد كان القتل كتب عليه مرتين فسأل الصادق اللّه في دفعه عنه فدفعه وهذا صريح في بداء باطل. وكما في أخبار أخرى تمنح الدعاء طاقة على أن يغيّر فيما قدره اللّه[151].

ويرد الشيعة بأن طائفة من المرويات التي تعتمدها ملاحظة السنَّة لتهجين البداء الشيعي ترد في صحاح السنَّة أو فيما يشبه أن يكون من الصحاح.

ففي سنن الترمذي: «روى سليمان قال: قال رسول اللّه: لا يرد القضاء إلا الدعاء ولا يزيد في العمر إلا البر»[152].

وفي سنن ابن ماجه: «روى ثوبان قال: قال رسول اللّه: لا يزيد في العمر إلا البر ولا يردّ القدر إلا الدعاء وأن الرجل ليحرم الرزق بخطيئة يعملها»[153]. وبهذا المعنى فسّر فخر الدين الرازي آية «يمحو اللّه ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب» ونقله عن عمر بن الخطاب وابن مسعود[154] ونقله عنهما وعن أبي وائل وقتادة، الطبرسي في «مجمع البيان»[155].

---

(150) الدكتور كامل مصطفى الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، ص 106.

(151) أبو زهرة، الإمام الصادق، ص 235 نقلاً عن المفيد، أوائل المقالات، تعليق السيد هبة الدين الشهرستاني، طبعة تبريز 1364هـ.

(152) الإمام أبو القاسم الخوئي، البيان في تفسير القرآن، الجزء الأول، ص 277 نقلاً عن سنن الترمذي، الجزء الثامن، القاهرة 1953، ص 350.

(153) م. ن، الصفحة نفسها، نقلاً عن سنن ابن ماجه، ج 1، مصر 1952، ص 24؛ مسند أحمد، الجزء الخامس، القاهرة 1313هـ، ص 277، 280، 282.

(154) شرف الدين، أجوبة مسائل جار اللّه، هامش رقم 1، ص 100 نقلاً عن فخر الدين الرازي، التفسير الكبير، ج 5، مصر 1308هـ، ص 210.

(155) أنظر هامش رقم 2 من م. ن، ص 100. وكذلك مجمع البيان، المجلد الثالث، طبعة طهران 1372هـ، ص 298.

ويرد في السنن الكثيرة أن الصدقة على وجهها وبر الوالدين واصطناع المعروف يحول الشقاء سعادة ويزيد في العمر[156]، وصحَّ عن ابن عباس أنه قال: «لا ينفع الحذر من القدر ولكن اللّه يمحو بالدعاء ما يشاء من القدر»[157]. ويصحّح السنَّة هذه المرويات فيحملونها على بداء الآية الكريمة التالية: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ ۝٤٧﴾[158] فإذا استقام لهم ذلك فإن الشيعة فيما يبدو مستعدون لتبنِّي هذا التصحيح تأكيداً لحسن النية في الحفاظ على الأصول الإسلامية الكبرى من أن يشوّهها الانحراف كما كانوا مستعدين للتنازل عن مادة البداء اللغوية في هذا السبيل كذلك. وحمل الأخبار على بداء الآية الكريمة التي سبقت يعني أن بر الوالدين مثلاً لا يعدّل في قدر قديم فينشأ من ذلك تعديل في علم اللّه وإنما يكشف عن قدر قديم يجيء على خلاف ما كان الناس يتوقعون من ظواهر الأمور ويسلم بهذا للسنَّة مبدأ الأزلية في علم اللّه وفي إرادته لأنه لا يكون في الحقيقة إلّا قدر واحد يخطئ الناس في تصوره ثم يظهر لهم بعد ذلك وجه الصواب في هذا التصور. ولكن ذلك لا يتم بغير إكراه اللغة على أن تتحمّل فوق ما تطيق من دلالة فإن من التكلف الشديد أن يدل «يزيد» و«يرد» و«يحرم» وحتى «يمحو» التي ترد في هذه النصوص على (يكشف أو يظهر أو يؤكد). ومن المؤكد أن حمل النصوص على هذا النوع من البداء يصحّحها من الناحية الدينية ولكننا في سبيلنا إلى ذلك ينبغي أن نظل في حدود ما نألف من لغة وفي حدود ما تفرضه ظروف التعبير من دلالات لا تقبل التحريف!

هذا إذا تجاوزنا عن أقدار لا تقبل بطبيعتها مثل هذا البداء وهي أقدار الآخرة التي يكون من شأنها أن تظل مجهولة للناس. والحق أن هذه المرويات ينبغي أن تفهم في ضوء الحقائق الآتية:

في رأس هذه الحقائق: إن اللّه أحاط بكل شيء علماً وما يغرب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء فهو يعلم في الأزل ما يبدو له وما لا يبدو له فيه فإنه تعالى

---

(156) أنظر هامش رقم 1 من م. ن، ص 101.

(157) أنظر الصفحة نفسها من م. ن. فقد جاء فيها أن الخبر أخرجه الحاكم في تفسير سورة الرعد من مستدركه في أول ص 350، ج 2، وأخرجه الذهبي في تلخيصه مصرحين بصحته.

(158) أبو زهرة، الإمام الصادق، ص 235.

لا يبدو له عن جهل كما أشار إلى ذلك الإمام الصادق[159]. وقد روى عبد اللّه بن سنان عن أبي عبد اللّه قال: ما بدا للّه في شيء إلّا كان في علمه قبل أن يبدو له. وروى منصور بن حازم قال: سألت أبا عبد اللّه: هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم اللّه؟ فقال: لا، من قال هذا فأخزاه اللّه. قلت: أرأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم اللّه عزّ وجل؟ قال: بلى قبل أن يخلق الخلق. وروى الجهني عن أبي عبد اللّه قال: إن اللّه لم يبدُ له من جهل.

وروى الصدوق في «إكمال الدين» بإسناده عن أبي بصير وسماعه عن أبي عبد اللّه قال: من زعم أن اللّه عزّ وجل يبدو له في شيء لم يعلمه أمس فقد برئ. وروى العياشي عن ابن سنان عن أبي عبد اللّه أنه قال: فكل أمر يريده اللّه فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلّا وقد كان في علمه إن اللّه لا يبدو له من جهل. وعن الشيخ الطوسي عن البيزنطي عن الرضا عن علي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد: فأما من قال بأن اللّه تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد كونه فقد كفر[160].

وإذا جاز لنا أن نستنتج من هذه الحقائق تصحيحاً لبداء الشيعة في مثل ما يدلّ على تغيير المقدور أمكن أن نقول: **إن كل تغيير في المقدور يقع دائماً في نطاق علم إلهي سابق.**

وهكذا تظل إرادة اللّه قديمة ويظل علمه قديماً كذلك. وحين يسلم للسنّة في حمل النصوص التي سبقت على بداء الآية الكريمة: ﴿وَبَدَا لَهُم مِّنَ ٱللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا۟ يَحْتَسِبُونَ ﴿٤٧﴾﴾ مبدأ الأزلية في علم اللّه وفي إرادته يسلم للشيعة فهم سليم لهذه النصوص في ضوء ما ألفوا من أوضاع اللغة واعتراف صريح بجدوى الانقطاع للّه والعمل على مرضاته واندفاع العبد في طريق الخير في أمل قوي بالنجاة[161]. ويلاحظ بعد هذا كله أن النزاع في البداء يعود نزاعاً في الألفاظ وما ينبغي أن تكون

---

(159) السيد حسين مكي العاملي، عقيدة الشيعة الإمامية في الإمام الصادق وسائر الأئمة، الطبعة الأولى، ص 51.

(160) انظر في هذا كله شرف الدين، أجوبة مسائل جار اللّه؛ والخوئي، البيان في تفسير القرآن؛ والحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى في موضوع «البداء».

(161) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، الجزء الأول، ط 1، 1375هـ، ص 275.

مقالة الشيعة في حمل البداء التكويني على النسخ التشريعي مدعاة استنكار إذا كان ذلك يقترن دائماً بإقرار المبدأ الكبير وهو أزلية العلم والإرادة الإلهيين.

وليس بعيداً في تصحيح المرويات التي سبقت أن يقع في الأزل قدران مستقلان لا قدر واحد. ويقال هذا لا في البداء التكويني وحده بل يقال كذلك في النسخ التشريعي ثم لا يبقى بعد ذلك مظنّة نزاع إلا على نحو من التعسف. ولعل هذا النحو من التصحيح الذي أوضحناه هو خلاصة ما يرد في «الإمامة الكبرى والخلافة العظمى»[162]. والطريف أن الإلحاح الشديد على نبذ البداء الشيعي بالرغم من أن النزاع فيه لا يعود أكثر من نزاع على الألفاظ، دعا بعض مؤرخي الشيعة المعاصرين إلى أن يتنازل عن جميع الأخبار التي ترد في موضوع البداء وظاهرها تغيير ما قدّره اللّه ويضرب بها عرض الحائط[163].

وأخيراً فحين لا يعبد اللّه بشيء كما يعبد بالبداء عند الشيعة فإنهم يقصدون بذلك إلى اعتراف صريح بأن العالم يقع جميعه تحت سلطان اللّه وقدرته وأن إرادته نافذة في الأشياء أزلاً وأبداً[164].

3 ـ التقية

هي اتقاء المكروه بالتظاهر بغير ما في النفس محافظة على الحياة أو المال أو العرض كأن يظهر الشيعة طاعتهم للحاكم تقية لا رضا بحكمه ويوافقوا خصومهم من كفار أو خوارج أو سنّيين فيدينوا بمذهبهم ويصلوا صلاتهم ويصوموا صومهم تقية لا عقيدة[165]، أو هي ضرب من المداراة لمن تخشى سطوته على النفس أو على الدين أو العرض[166]، أو هي أن تقول أو تفعل غير ما تعتقد لتدفع الضرر عن نفسك أو مالك أو لتحتفظ بكرامتك، كما لو كنت بين قوم لا يدينون بما تدين وقد بلغوا الغاية في التعصب بحيث إذا لم تجارهم في القول أو الفعل تعمّدوا إضرارك والإساءة إليك

(162) الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، ص 197.

(163) أبو زهرة، الإمام الصادق لعبد اللّه السبيتي، ص 182. وفيها النص التالي: «والأخبار الواردة في البداء وظاهرها تغيير ما قدره اللّه يضرب بها عرض الحائط».

(164) الخوئي، البيان في تفسير القرآن، ص 275.

(165) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 54.

(166) الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، ص 165.

فتماشيهم بقدر ما تصون به نفسك وتدفع الأذى عنك لأن الضرورة تقدّر بقدرها. وقد مثّل فقهاء الشيعة لذلك بأن يصلّي الشيعي «متكتفاً» أو يغسل رجليه في الوضوء بدلاً من مسحهما في بيئة سنّية متعصبة بحيث إذا لم يفعل لحقه الأذى والضرر(167).

والحق أن الإنسان في نظر الإسلام قيمة من قيمه الكبيرة بل هو أكبر قيمه. ومن هنا أباح له حتى المحظور إذا استطاع أن يدفع به ضرراً عنه(168). وعلى هذا الأساس من الفهم السمح لحياة الإنسان يقوم مبدأ التقية عند الإمامية. وكان لهم مندوحة عنه ـ يقول أئمتهم ـ لولا اضطهاد رهيب منوا به ابتداء بمعاوية وانتهاء بالعثمانيين(169).

والتقية من أبشع ما يوصم به الشيعة من عقائد فهي في نظر خصومهم ضرب من النفاق يمسخ إنسانيتهم، ومن ثم يمسخ إسلامهم! والغريب ـ يقول الشيعة ـ إن هذه النظرة المريبة للتقية لا تنسجم مع روح النصوص الإسلامية التي تعرّض لها. ففي القرآن الكريم: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِن دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَن تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاةً﴾(170)، و﴿مَن كَفَرَ بِاللَّهِ مِن بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١٠٦﴾﴾(171)، و«قال رجل مؤمن من آل فرعون يكتم إيمانه أتقتلون

---

(167) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 49.

(168) سورة البقرة، الآية 172. وم. ن، ص 51 فقد جاء فيهما أن جلال الدين السيوطي قال في الأشباه والنظائر: (يجوز أكل الميتة في المخمصة وإساغة اللقمة في الخمر والتلفظ بكلمة الكفر. ولو عمَّ الحرام قطراً بحيث لا يوجد فيه حلال إلا نادراً فإنه يجوز استعمال ما يحتاج إليه)، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة 1959، ص 76.

(169) محمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، ص 23-24. ففيهما استعراض دقيق لهذا الاضطهاد. وشرف الدين، أجوبة مسائل جار اللّه، ص 80-81، لبنان 1953م؛ والدكتور علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، مصر 1962، ص 202-203؛ وسليمان كتاني، الإمام علي نبراس ومتراس، ط 2، بيروت 1967، ص 27.

(170) سورة آل عمران، الآية 28 «أي تخافون مخافة فلكم موالاتهم باللسان دون القلب» يرد هذا في تفسير الجلالين وفي تفسير الرازي للآية ما يشبهه.

(171) سورة النحل، الآية 106. ففي تفسير الفخر الرازي أن عماراً أعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرهاً فقيل يا رسول اللّه: إن عماراً كفر، فقال: كلا إن عماراً مليء إيماناً من فرقه إلى قدمه واختلط الإيمان بلحمه ودمه. ويرد مثل هذا على لساني الطبري والزمخشري في

رجلاً أن يقول: ربي اللّه وقد جاءكم بالبينات من ربكم وإن يك كاذباً فعليه كذبه وإن يك صادقاً يصبكم بعض الذي يعدكم إن اللّه لا يهدي من هو مسرف كذاب»(172).

وفي الحديث الشريف يرد: «لا ضرر ولا ضرار»(173).

ويرد: «رفع عن أمتي تسعة أشياء... وما اضطروا إليه»(174).

هذا إلى أقوال كثيرة لأئمة من السنّة تمنح التقية اعتباراً منطقياً لا يلائم هو الآخر ما توصم به من بشاعة حين توصل بالشيعة. من هذه الأقوال ما يرد في إحياء العلوم للغزالي: (فقد كان جملة من الفقهاء إذا دخلوا على الحجاج بن يوسف الثقفي نالوا من علي تقرّباً إليه وخوفاً من شرّه منهم عامر الشعبي فقيه أهل الكوفة)(175).

و(إن عصمة دم المسلمين واجبة إذا أمكن أن يضمنها الكذب)(176).

وما يرد في تفسير الفخر الرازي «من أن التقية جائزة عند الخوف وصوناً للنفس»(177).

وما يرد في تأريخ الخلفاء من أن كباراً على عصر المأمون أجبروا على القول بخلق القرآن فقالوا به من «باب التقية» وكان يحيى بن معين وغيره من مشائخ الحديث يقولون: أجبنا كلام الخليفة خوفاً من السيف(178).

تفسيريهما للآية الكريمة. مجمع البيان في تفسير القرآن، مجلد 6، طبعة طهران، ص 387؛ الكشاف، طبعة دار الكاتب العربي، ج 2، ص 637.

(172) وكان مؤمن آل فرعون هذا قبطياً آمن بموسى سراً وقد هضمه بعض حقه في ظاهر الكلام بقوله: «يصيبكم بعض الذي يعدكم» لأنه احتاج في مقابلة خصوم موسى ومناكريه أن يلاوصهم ويداريهم. الزمخشري، الكشاف، الجزء الرابع، ص 162. (ويلاوصهم: من «فلان يلاوص الشجر أي ينظر كيف يأتيها ليقطعها»).

(173) الضرر عرفاً هو الأذى في النفس، وأما الضرار فهو عرفاً فعل الاثنين، وظاهر رواية هارون الغنوي أن الضرار هو أن تضرّ بدون أن تنفع. الشيخ محمد تقي الدين الفقيه، قواعد الفقيه.

(174) الحديثان مرويان في صحاح السنّة. محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، طبعة دار الكتاب اللبناني، ص 50.

(175) الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، النجف 1958، ص 189. والإمام الغزالي، إحياء العلوم، باب «ما رخص فيه من الكذب»، الجزء الثالث، 1296هـ.

(176) مغنية، الشيعة والتشيع، ص 51.

(177) أنظر تفسير الآية 28 من سورة آل عمران في تفسير الرازي، مصر 1308هـ.

(178) الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، ص 190 نقلاً عن السيوطي، تاريخ الخلفاء، دمشق 1351هـ، ص 122.

ثم إن في تأريخ كبار من الصحابة ممن لا يعلق بإسلامهم شبهة ما يدل على أنهم اصطنعوا التقية في غير ملامة. فمن المؤكد أن مشركي قريش ساموا عماراً سوء العذاب ليخرج من دائرة الإسلام فاضطر لمجاراتهم بلسانه إبقاء على آخر رمق من حياته.. ونزل الوحي مستثنياً الذين ينطقون بألسنتهم وقلوبهم مطمئنة بالإيمان. ومن هنا تكون التقية درعاً يرد سهام الظلم سواء انطلقت من يد كافر أو مشرك أو زاعم إسلام إذ الظلم من يده أقبح(179).

وعلى أية حال فعمار هو السابقة الشيعية للتقية فقد عذّب القرشيون أباه وأمه حتى قتلوهما وعمار ينظر فلما حل عليه التعذيب لم يتركوه حتى سبّ الرسول وذكر آلهتهم بخير(180). ولم يصنع عمار إلا أن جعل للقدرة البشرية حدوداً على تحمل الآلام. وقد قال له الرسول حين ندم على ما فرط منه إن عادوا فعد. وهكذا يقرّر الرسول بنفسه مبدأ التقية التي بدأت بعمار وصارت تقليداً للشيعة فيما بعد(181).

ولعل من المبالغة أن يعدّ بقاء النبي (ص) ثلاث سنين بعد البعثة من غير أن يصدع بالدعوة ضرباً من التقية(182)، وأن يكون لجوء النبي (ص) إلى الغار اعتصاماً به من الكفار، وصلح الحديبية(183) حقناً لدماء المسلمين. ومع ذلك فإن لهذا الوجه من الرأي منطقاً مقبولاً وبخاصة إذا ربط بما قاله الرسول (ص) في تقية عمار!!

وقد اتّقى السنَّة شر جنكيز خان وهولاكو حقناً لدمائهم. ولما دعا المأمون إلى القول بخلق القرآن أجاب كثير من أهل السنَّة إلى ذلك بألسنتهم وقلوبهم منعقدة على القول بقدمه(184). وهكذا يشارك السنَّة الشيعة في القول بالتقية لأنها مبدأ سليم يحمل تزكية من العقل فوق تزكية الشرع في الرأي الشيعي.

ومن المستحيل أن تحمل تقية الشيعة على الرياء لأنه في معتقدهم شرك خفي وهم

---

(179) محمد علي الزعبي، لا سنَّة ولا شيعة، ط 1، بيروت، ص 99-100.

(180) الصلة بين التصوف والتشيع، ج 1، ص 40 نقلاً عن أبي نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، 1/ 140، القاهرة 1932م.

(181) م. ن، ص 41.

(182) الدكتور حسين علي محفوظ، تاريخ الشيعة، ص 83.

(183) الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، ص 176.

(184) شرف الدين، أجوبة مسائل جار اللّه، ص 81-82.

يحكمون ببطلان الصوم والصلاة والحج والزكاة حين تشوب هذه جميعاً شائبة منه[185].

والواقع أن موضوع التقية عند الشيعة هو موضوع «الأهم والمهم» حين يتزاحمان وعلماء الأصول من السنَّة والشيعة يبحثون هذا الموضوع في إجماع على أن الأهم مقدم على المهم ارتكاباً لأقل الضررين ودفعاً لأشد المحذورين وتقديماً للراجح على المرجوح[186].

وليس بعيداً ـ وذلك رأي شيعي معاصر ـ أن تعدّ التقية ظاهرة حضارية فهي في الحياة المعاصرة وفي كل حياة تتميّز بالتحضر، تحكم السلوك الاجتماعي وتوجهه. وهي كذلك ظاهرة اجتماعية تلازم حركة الثورة في بدء أمرها. وكان قدماء الشيعة يلجأون إليها ليأمنوا بها مطاردة الدولة. ولعل من يذهب إلى أن «روحها النفاق وثمرتها كفر التهوّد»، لم يذق طعم الاضطهاد السياسي كما يؤكد مؤرخ شيعي كبير[187].

ثم إن للتقية عند الشيعة أحكاماً: فهي واجبة حين يكون تركها مقتضياً لتلف النفس من غير فائدة وهي رخصة كما لو كان في تركها والتظاهر بالحق تقوية له وهي محرّمة كما لو كان في ذلك ترويج للباطل وإحياء للظلم والجور[188].

وفي التأريخ الشيعي القديم أمثلة كثيرة على أن من الشيعة من ركلوا التقية بأقدامهم وقدموا نفوسهم قرابين للحق[189]. وفي تاريخ الشيعة الحديث أمثلة لا تقلّ روعة عن

---

(185) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 52.

(186) م. ن، ص 49.

(187) الدكتور علي الوردي، وعاظ السلاطين، 1945، ص 389.

(188) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ط 8، ص 147-149. ومحمد رضا المظفر، عقائد الإمامية، ط 2، القاهرة 1381هـ، ص 72-74.

(189) أصل الشيعة وأصولها، ط 8، ص 147-149. الأبطال الأربعة عشر وعلى رأسهم حجر بن عدي ثم الحسين والثائرون الآخرون من الهاشميين.

عبد الحسيب طه حميدة، أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ط 1، ص 28. ففيها نقلاً عن تاريخ الخضري أنه: «بمقتل الحسين انتهت موقعة كربلاء التي أثارها عدم التريث والأناة والبصر بالعواقب والغفلة عن دراسة أخلاق الناس وسياسة الحكم تلك الدراسة التي هي ألزم ما تكون لمن يريد سياسة الناس وولايتهم»، الجزء الأول، ص 129.

الأمثلة التي سبقت في تأريخهم القديم. فقد أفتى الإمام الشيرازي في ثورة العشرين بعدم الركون للمستعمرين فوقف شيوخ النجف ونخبة من المؤمنين ستة أشهر يفتدون العراق بنحورهم ويحولون دون بلوغ الأسطول الإنكليزي ميناء البصرة. ثم تقدّم الأسطول فأصرّت النجف وحدها على الوقوف في طريق المستعمرين وأفتت بعدم جواز التعاون معهم وأبت إلّا الثبات وحدها في ساحة النار وبقيت كما قال السر برسي كوكس: «شوكة في عين الإدارة الإنكليزية»!! لقد ارتدى فدائيوها ألبسة حراس الحاكم واغتالوه فصبرت على الحصار والشنق والنفي ولم تقل: لا بأس بمسايرة الغزاة عملاً برخصة التقية ولا تقية فيما يمسّ الدين والمصلحة العامة(190).

وحرّم الإمام «الخميني» وهو من كبار مراجع الشيعة الإمامية في إيران «التقية» وما يزال يحرّمها لتظل حناجر المؤمنين من شيعة الفرس الإمامية تصرخ في وجوه الظالمين من الحكام أن زولوا أو عودوا إلى الحق. وقد كان من نتيجة ذلك أن نفي الزعيم الديني إلى تركيا ومنها انتقل إلى النجف الأشرف في العراق، وأن وقعت مجزرة قم(191).

وهكذا ننتهي إلى حقيقة واضحة هي أن التقية ضرب من الدفاع عن النفس تقتضيه ظروف اضطهاد شديد. وقد استعان بها أحياناً حتى الخوارج الذين استأصلتهم الصراحة. والتجأ إليها المعتزلة أيام سيطرت نزعة متطرفة عرف بها الحنابلة(192) ولكنها بلغت عند الشيعة حدّ المبدأ لأن تأريخاً طويلاً من الاضطهاد الرهيب كان يفرضها فرضاً عليهم فارتبطت بهم.

وقد أجازتها النصوص الدينية، وهي منطقياً وسيلة الفطرة في إرادة البقاء ثم هي

= يذكر هذا النص بما يتهم به الشيعة من نفاق التقية فإذا ظهروا بمظهر القوة المدافعة عن الحق اتهموا بالتهور والجهل بسيكولوجية الناس وسيكولوجية الحكم.

(190) محمد علي الزعبي، لا سنّة ولا شيعة، ص 99-102.

(191) أنظر منشورات دينية بإمضاء الإمام الخميني. أما المجزرة فحديثها مستفيض وانظر عدد الجمعة 2093 من السنة 16 من جريدة «الحرية» العراقية ففيه فتوى الإمام الخوئي بمجاهدة الحكم الإيراني في أزمة شط العرب.

(192) الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، 1962، ص 202-203.

بعد ذلك تجيء في آراء قيمة لأئمة من السنَّة بغير استهجان، «وليس من الإنصاف أن تظل مدرسة للمخاتلة والغدر» على حد تعبير جولدتسيهر[193]، وأن تجعل من الإمامية جمعية سرية غايتها الهدم والتخريب على حد ما يعبِّر مسلمون غير مستشرقين[194].

4 ـ العصمة

هي في اللغة المنعة والوقاية. أما في علم الكلام فالعصمة لطف يمتنع معه فعل المعصية على نحو الاختيار لا على نحو الإلجاء[195]، أو هي ملكة نفسية لا تصدر المعاصي عمّن اتصف بها مع قدرته على مقارفتها. وهي تستمدّ قوتها من الوعي التام لما في الطاعة والاستقامة من حسن وصلاح ولما في المعصية من عيوب ومآخذ[196]. وفي ضوء هذا الفهم السليم للعصمة وهو فهم لا يسلبها بشريتها كما هو

---

(193) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، دار الكاتب المصري، 1946، ص 180. والطريف أن جولدتسيهر يقع في مفارقة حين يزعم أن إشراك الشيعة للحسين في نزاع دام مع الغاصب الأموي يدلّ على الطيش وقصر النظر!! فهو يرفض التقية ويقبلها فيتناقض. انظر في هذا: م. ن، ص 176.

(194) عقائد الإمامية، طبعة مصر، ص 72-74. ومن الغريب أن الإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي يقول في شرح الأربعين: (فالناس يكرهون التقية لأنها من معتقدات الشيعة وإلّا فالعالم مجبول على استعمالها وبعضهم يسمِّيها مداراة وبعضهم مصانعة وبعضهم «عقلاً معاشياً» وقد دلّ عليها دليل الشرع). الحائري، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، ص 165.

(195) عبد اللّه نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 84؛ والدكتور محفوظ، تأريخ الشيعة، ص 78؛ وهاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 228؛ وانظر هامش رقم 1، من مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية، ص 31-32. فقد ورد فيه النص التالي: (يقول المتكلمون: العصمة لطف من اللّه عزّ وجل يحصل للكاملين من أفراد البشر يمتنعون بها عن ارتكاب الجرائم عمداً ويرتفعون عن الوقوع بها خطأ وهذا التعريف يؤول إلى القوة العقلية التي ذكرناها-يقصد المؤلف-لتفسير العصمة ويقول الخلقيون في تعريف العدالة: هي ملكة نفسانية يحصل بسببها الاعتدال التام في جميع ملكات النفس وصفاتها وهذه الملكة تحصل من سيطرة العقل على جميع قوى الإنسان وإذن فمبدأ العدالة قوة في العقل فإذا كانت هذه القوة في أسمى مراتبها سمِّيت عصمة).

(196) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 191-196.

واضح تصبح ممكنة لأي إنسان يلتزم بأوامر دينه غير شاذ عنها ولا خارج عليها[197]. ومجمل القول إن العصمة ليس لها مفهوم يتخطّى إمكانات الإنسان بحيث يكون هذا المخلوق البشري إنساناً آخر له طبيعة غير طبائع الناس. إن المعصوم في رأي هشام ابن الحكم[198]، ورأي جميع الشيعة إنسان يغضب ويرضى ويحزن ويفرح ويتلذّذ ويتألم ويحب ويكره إلى غير ذلك من صفات البشر. وهذه الحالات وإن كان من شأنها أن تسيطر على الإنسان وتسوقه إلى المعاصي والمنكرات واتباع الشهوات والملذات إلا أنها في الممتازين تكون تحت إشراف تلك القوة الخيرة التي تصرفهم إلى الطاعات وتسيطر على الدواعي التي تحرك إلى المعصية[199].

والحق أن العصمة ليست غريبة على الإسلام. وما يرد من نصوص قرآنية تشير إلى نفيها محمول على غير ظاهره[200]، وكذلك ما يرد من أحاديث تتصل بهذا المعنى فإنه لا بد ـ في الرأي الشيعي ـ من ردّها أو تأويلها[201] بحيث تحمل على «إياك

---

(197) محمد جواد مغنية، الشيعة الإمامية، ص 13-14 النص المنقول عن الشيخ المفيد في كتابه شرح عقائد الصدوق، ط. تبريز: «ليست العصمة مانعة من القدرة على القبيح ولا مضطرة المعصوم إلى الحسن ولا ملجئة إليه»، ص 61. وهاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 227 النص المنقول عن المفيد في أوائل المقالات: (لا يدخل في مفهوم العصمة سلب القدرة على المعاصي ولا كون المعصوم ملجأ على فعل الطاعات فإن ذلك يستدعي بطلان الثواب والعقاب).

(198) من أبرز المتكلمين والمفكرين في القرن الثاني الهجري وأشهر شخصية علمية في عصره. عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، ترجمته ص 562.

(199) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 239.

(200) سورة الضحى، الآية 7. ففي الجزء الرابع من الكشاف، للزمخشري يرد تفسير الآية على هذا النحو: (ضالاً): قيل ضلّ في صباه في بعض شعاب مكة فردّه أبو جهل إلى عبد المطلب وقيل أضلته حليمة عند باب الكعبة حيث فطمته وجاءت به لترده على عبد المطلب. وقيل ضلّ في طريق الشام حين خرج به أبو طالب. (فهداك): فعرفك القرآن والشرائع أو فأزال ضلالك عن جدك وعمك ذلك لأن الأنبياء يجب أن يكونوا معصومين قبل النبوة وبعدها من الكبائر والصغائر الشائنة فما بال الكفر والجهل بالصانع).

ومثل هذا أو قريب منه ما يرد في مجمع البيان للطبرسي، تفسيراً للآية.

(201) من هذه الأحاديث: (توبوا إلى الله فإني أتوب إليه في اليوم مائة مرة) ومنها كذلك: «إنه ليغان على قلبي». فالحديث الأول معناه أنه يذنب في اليوم مائة مرة ومعنى الثاني أن الدنس

أعني واسمعي يا جارة» أو على أنها من إنشاء التواضع[202]، ذلك لأن كثرة العلماء من السنَّة متفقون على عصمة الأنبياء وهي من الاعتقادات الضرورية عند الشيعة. وقد علّلوا لها بأن الناس في حاجة إلى معلم مرشد فإذا كان عرضة للخطأ احتاج إلى من يعلمه ويرشده وهذا يؤدِّي إلى تسلسل باطل.. ويخيّل إلينا أن هذا التعليل هو روح البراهين التسعة التي يدلّل بها المجلسي على عصمة الأنبياء[203].

ويلاحظ أن من يقول بالعصمة من أئمة السنَّة لا يقصرها على أمور الدين بل هي تنسحب عنده على أمور الدنيا كذلك[204]. وتتجاوز العصمة الأنبياء إلى الأئمة عند الشيعة لأن دليل العقل على اعتبار العصمة لهم لا يختلف عما استدلّ به على اعتبارها في النبي لوحدة الملاك فيهما وخاصة إذا تذكّرنا ما قلناه من أن الإمامة امتداد للنبوة من حيث وظائفها العامة عدا ما يتصل بالوحي فتحتاج الإمامة إلى أن تسدّد بالعصمة بعد انقطاعه[205].

ويرفض السنَّة وحدة الملاك هذه فلا يرون عصمة الأئمة. وإذا استثنينا الإمام أبا حنيفة الذي كان يفتي سراً بوجوب نصرة زيد بن علي والخروج معه على اللص المتغلب المتسمي بالإمام والخليفة كالدوانيقي وأشباهه[206]، فإن من يبقى من أئمة

= يحيط بقلبه ولا يتصوّر هذا إلا في المستهترين من الناس. إن عقيدة المسلم أرفع من أن تؤسس على أخبار آحاد مضطربة. أنظر في هذا: محمد أمين زين الدين، مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية، ص 34-35.

(202) الدكتور حسين علي محفوظ تاريخ الشيعة، ص 78-79.

(203) دونلدسن، عقيدة الشيعة، ص 316-317.

(204) إذا كان الغزالي لا يقول بعصمة الأنبياء فقد قال بها ابن سينا وذهب إلى أن الأنبياء لا يتعرضون بحال للخطأ أو النسيان. وقال بها بعد ابن سينا الفخر الرازي وكان من المتشددين في هذا الصدد وله رسالة موضوعها «عصمة الأنبياء». أنظر في هذا هوامش من تعليقات جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، القسم الخامس؛ ودونلدسن، عقيدة الشيعة، ص 329-330.

(205) السيد محمد تقي الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص 187؛ والدكتور الشيبي، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص 28 نقلاً عن أبي حسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، 1/ 88/ 89، إستانبول 1929م.

(206) الزمخشري، الكشاف، الجزء الأول، طبعة دار الكاتب العربي، بيروت، ص 184.

السنّة يصححون إمامة الظالم والفاسق بل إن منهم من يصحح حتى إمامة القهر والغلبة[207].

وفي ضوء هذا الذي سبق لا تكون عصمة الأئمة عند الشيعة «نزعة كسروية» إلا على نحو من التعسف[208] فذلك يقتضينا أن نهمل قياس الإمامة على النبوة في قضية العصمة، والقياس هنا وجه من الرأي لا يخلو من منطق. ويقتضينا كذلك أن نهمل حصر العصمة في نطاق بشري لا تتجاوزه إلى عصمة الإلجاء وهذا يمنحها اعتباراً منطقياً فلا تعود شاذة شذوذ التقديس الذي عرف الفرس به للحاكم. وأن نتجاوز أخيراً عن رأي لمستشرق عرف بدقة البحث وجد العصمة أصيلة في التشيع ليس لها أصل فارسي ولا إسرائيلي ولا نصراني هو دونلدسن[209]. يضاف إلى هذا أن الحجاج بن يوسف الثقفي كان قد أسبغ العصمة على عبد الملك بن مروان قبل هشام بن الحكم بقرن من الزمان[210] وهذا يمنحها فيما يبدو هوية عربية.

والباحثون في العقائد يتلمسون للعصمة دوافع لا تخلو من منطق: فهم يرون من جهة، أنها فكرة أساسها التخفيف من غلواء الإلهية المضافة إلى الأئمة والنزول بهم إلى الإنسانية الكاملة وذلك علاج للغلو يعتبر في وقته غاية في الدهاء[211] وهم يرون من جهة أخرى أنها تأخذ الطريق على الذين يتصدّون لمراكز القيادة في الدولة متطفلين عليها بغير امتيازات خلقية وفكرية أو هي تظهرهم لصوص حكم على أقل تقدير[212]. والواقع أن المنابع التي يصدر عنها الشيعة في تفكيرهم هذا ترجع كلها

---

(207) دونلدسن، عقيدة الشيعة، ص 328 وهامش الصفحة نفسها.

(208) الدكتور محمد نبيه حجاب، مظاهر الشعوبية في الأدب العربي، مصر 1961، ص 492.

(209) الدكتور الشيبي، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص 28؛ ودونلدسن، عقيدة الشيعة، ص 325.

(210) الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص 28؛ العقد الفريد، الجزء الخامس، القاهرة 1965، ص 25، انظر نص كتاب من الحجاج إلى عبد الملك: «بسم اللّٰه الرحمن الرحيم. لعبد اللّٰه عبد الملك أمير المؤمنين وخليفة رب العالمين المؤيد بالولاية (المعصوم من خطل القول وزلل الفعل) بكفالة اللّٰه الواجبة لذوي أمره...».

(211) الصفحة نفسها من الفكر الشيعي..

(212) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 40.

إلى أصل واحد هو تأمين الضمانات التي تساعد الحكومة الإسلامية على أداء وظيفتها كأداة فعالة تعاضد المبادىء الإسلامية في تكوين المجتمع المثالي(213).

وقبل أن يبحث الشيعة في أدلة العصمة من القرآن والسنَّة، بعد دليل العقل الذي سبق أن أوجزنا الحديث فيه يجيبون عن سؤالين:

أولهما: إن محمداً (ص) أتمَّ بيان الشريعة فقد قال تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ ولو كان قد أخفى شيئاً فما بلّغ رسالته وذلك مستحيل(214) فما وجه الحاجة إذن إلى إمام معصوم؟

وثانيهما: إن الذين لا يطيقون العمل بالاحتياط من عامة الشيعة يقلدون مجتهديهم في غير اشتراط لعصمتهم!

ويجيبون عن السؤال الأول بأن «نصوص الشريعة جامدة لا حراك فيها وإنما تحيا بتطبيقها والعمل بها. وإذا لم يكن القائم على الشريعة هو الشريعة نفسها مجسّمة في شخصه لم يتحقق الغرض المقصود لذا قال الإمام: (ذاك القرآن الصامت وأنا القرآن الناطق)»(215).

ويجيبون عن السؤال الثاني بأن الفرق كبير جداً بين نيابة الإمام عن النبي ونيابة المجتهد عن الإمام. فالأولى تشمل كل ما للنبي من سلطان وليس للمجتهد حتى ما يقرب من هذا عند الشيعة وإنما تنحصر وظيفته بالقضاء والإفتاء ورعاية من لا ولي له، ومن هنا كانت نيابته أشبه بالوكالة. وعلى الرغم من ذلك فقد رووا عن الإمام أنه قال فيما قال: أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلّدوه(216).

ويلاحظ هنا أنه حتى في هذه الوظائف المحدودة يوشك الإمام أن يشترط العصمة! أما أن يتصدر لها عند الشيعة من ليس لها فذلك شيء آخر.

ثم إذا صحّ حديث «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» كنا ـ يقول الشيعة ـ

---

(213) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 191.

(214) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، الجزء الأول، ص 59 وما بعدها.

(215) راجع موضوع «العصمة في أسلوب جديد» من كتاب محمد جواد مغنية، المهدي المنتظر والعقل، ص 66-76.

(216) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 40.

في صدد عصمة ترتبط بالصحبة على أي نحو تقع، وهو أمر لا يخلو من خطورة[217]!!

ومن أدلة القرآن التي يسوقها الشيعة لتأكيد ما يذهبون إليه في عصمة الإمام قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴿١٢٤﴾﴾[218].

والظلم هو المعصية ويتحقق إما بظلم النفس أو بظلم الآخرين، وإذن يتعيّن أن يكون الإمام معصوماً قد برئ من ارتكاب الذنوب منذ الصغر[219]. ونحن حين نتلمس تبسيطاً أكثر للآية نجد الطبرسي يقول: (وقد استدل الشيعة بهذه الآية على أن الإمام لا يكون إلا معصوماً عن القبائح لأن اللّه سبحانه نفى أن ينال عهده الذي هو ظالم، ومن ليس بمعصوم فقد يكون ظالماً إما لنفسه وإما لغيره فإن قيل: إنما نفى أن يناله ظالم في حال ظلمه فإذا تاب لا يسمَّى ظالماً فيصح أن يناله فالجواب أن الظالم وإن تاب فلا يخرج من أن تكون الآية قد تناولته في حال كونه ظالماً، والآية مطلقة غير مقيدة بوقت دون وقت فيجب أن تكون محمولة على الأوقات كلها فلا ينالها الظالم وإن تاب فيما بعد. وعند الأصوليين أو عند أكثرهم في مسألة «المشتق» أنه يطلق على كل من اتصف به سواء كان في زمن الخطاب أو في زمان ماض عنه)[220]. ويستفيد متكلمو الشيعة من الآية مبدأ عاماً في الحاكم الذي يحق له أن يتولى أمور الأمة وهو ليس ببعيد عما هو ثابت في القوانين الحديثة حيث إنهم يحرمون كل من يرتكب جريمة أو يعمل عملاً مشيناً من الحقوق المدنية كتولي مناصب الدولة وغيرها من الشؤون العامة[221].

وحين نستوحي هذه الآية بمعرفة البحوث الحديثة في علم النفس ـ يقول باحث شيعي معاصر في العصمة ـ نجد أن الآية قد جاءت تقرِّر حقيقة نفسية كبيرة أجمعت عليها جملة المدارس في علم النفس، وهي أن لسني الحداثة الأولى أثراً عظيماً في التكوين النفسي والخلقي للإنسان. ومن هنا فإن أي تلقين منحرف أو سلوك شاذ أو

---

(217) عبد اللّه نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 11.

(218) سورة البقرة، الآية 124 وأولها: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ...﴾.

(219) محمد مهدي شمس الدين، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 196-197.

(220) الطبرسي أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، المجلد الأول، طبعة طهران 1373هـ، ص 202.

(221) هاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 237.

نشأة في وسط منحط اجتماعياً وخلقياً جدير بأن يترك في نفس الطفل رواسب ضارة تغور على الأيام من عالم الشعور لتستقر في اللاشعور فينشأ الطفل وبه اتجاه لاشعوري نحو مقارفة الإثم والجريمة. وحينما نريد أن نجعل من إنسان ما حاكماً يجب علينا أن نتأكد جيداً من أنه سليم في تركيبه النفسي وأنه لا يحمل في لاشعوره رواسب ضارة إذا أردنا حكماً صالحاً مستقيماً.

إن التثبت من سلامة البناء النفسي لمن تناط به مسؤوليات الحكم لكي لا ينحرف فيها ولا يشذّ هو شغل الدولة الحديثة الشاغل في اختيار رجال الحكم[222].

وعلى هذا الأساس يمكن أن تستبدل بلفظة «العصمة» «الصحة النفسية».

أما أدلة العصمة من السنَّة فيجيء في طليعتها حديث الثقلين وهو حديث مستفيض يرد في أكثر الصحاح تشدّداً في التوثيق[223]، فالعترة والكتاب ثقلان مقترنان فيه والتمسك بهما حافظ للأمة من الوقوع في الضلال. والعترة لا تفارق الكتاب حتى يردا على النبي الحوض. فإذا كان الكتاب محيطاً بعلم كل شيء وفيه تبيان كل شيء لأنه يقول: ما فرطنا في الكتاب من شيء فلا بد أن يكون الثقل الثاني مثله في هذه الإحاطة[224].

والواقع أن العصمة حين تتصل بالسلوك لا تبدو أمراً شاذاً فهي لازمة الصحة في النفس وصحة النفس ظاهرة بشرية. وليس من شك في أن أئمة الشيعة في طليعة من أقبلوا على اللّه باتباع أوامره واجتناب نواهيه فأحاطهم بهالة من لطفه. إنهم تمتعوا بحصانة إيمان حالت بينهم وبين الانقياد لما يتنافى مع طهارة نسبهم وسمو مركزهم. إنهم ليعلمون أن زلّة الكبير كبيرة وجزاء خطيئة العظماء لا سيما القدوة مضاعفة وأن البيت الذي سطع منه نور أضاء العالم أسمى وأرفع من أن ترخى عليه سدول الظلمة وكأن هذه المعاني كانت تجول بصدر الرضي حين أنشد:

ما عذر من ضربت به أعراقه ... حتى بلغن إلى النبي محمد
ألّا يمد إلى المكارم باعه ... متطلباً أوج العلا والسؤدد

(222) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص 196-198.

(223) أنظر هامش رقم 1 من هذا البحث، ص 14.

(224) محمد أمين زين الدين، مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية، ص 54-55.

ومحلقاً حتى تكون ذيوله أبد الزمان عمائماً للفرقد[225]

ثم إنك لتنحدر مع أعقاب الذرية في الطالبيين أبناء علي والزهراء مائة سنة ومائتي سنة وأربعمائة سنة ثم يبرز لك رجل من رجالها فيخيّل إليك أن هذا الزمن الطويل لم يبعد قط بين الفرع وأصله في الخصال والعادات كأنما هو بعد أيام معدودات لا بعد المئات وراء المئات من السنين ولا تلبث أن تهتف عجباً: إن هذه الصفات علوية لا شك فيها لأنك تسمع الرجل منهم يتكلم ويجيب من يكلمه وتراه يعمل ويجزى من عمل له فلا يخطئ في عمله ولا في كلامه تلك الشجاعة والصراحة ولا ذلك الذكاء والبلاغ المسكت ولا تلك اللوازم التي اشتهر بها علي وآله وتجمعهما في كلمتين اثنتين تدلان عليها أوفى دلالة وهي «الفروسية والرياضة»: طبع صريح ولسان فصيح ومتانة في الأسر يستوي فيها الخلق والخلق ونخوة لا تبالي ما يفوتها من النفع إذا هي استقامت على سنّة المروءة والإباء[226].

وإذا كان هناك اعتراض على العصمة التي يقول بها الإمامية فإنما يكون على «العصمة الفكرية» فيما نعتقد لأن ذلك هو الذي يبدو في الظاهر غريباً على الطبيعة البشرية. وحين يكون وراء العصمة السلوكية صحة نفسية ترتبط بها بغير استهجان ـ وفي استبطان واعٍ للنفس يبدو ذلك شديد الوضوح ـ لا يكون وراء العصمة الفكرية ما ترتبط به بشرياً!

ولكن العصمة الفكرية التي يقول بها الإمامية ليست هي هذه العصمة التي يتسع مفهومها عند الغلاة فيشمل حتى السهو والنسيان، وتنسحب على كل فكر من كل لون..! فهي تضيق على يد «القمي»[227] حتى تبدو قاصرة على حالة التبليغ مستدلاً بأن الغلاة والمفوضة ـ لعنهم اللّه يذكرون سهو النبي ويقولون: لو جاز أن يسهو عليه

---

(225) محمد علي الزعبي، لا سنّة ولا شيعة، ص 104-106.

(226) سليمان كتاني، الإمام علي نبراس ومتراس، ط 2، مطبعة الإرشاد، بغداد 1967، ص40-41؛ العقّاد في الحسين أبو الشهداء، من مجموعة إسلاميات العقاد، طبعة دار الشعب، ص 32.

(227) هو محمد بن بابويه القمي من كبار علماء الإمامية 305-381هـ وهو أحد المحمدين الثلاثة: محمد الكليني ومحمد الطوسي ومحمد الصدوق الذين شهروا بكتبهم الأربعة التي يعوّل عليها الإمامية غالباً في التوثيق وهي: الاستبصار ومن لا يحضره الفقيه، والكافي، والتهذيب.

السلام في الصلاة جاز أن يسهو في التبليغ لأن الصلاة عليه فريضة كما أن التبليغ عليه فريضة، وهذا لا يلزمنا وذلك لأن جميع الأحوال المشتركة يقع على النبي فيها ما يقع على غيره. والحالة التي اختصّ بها هي النبوة، والتبليغ من شرائطها ولا يجوز أن يقع عليه في التبليغ ما يقع عليه في الصلاة لأنه عبادة مخصوصة والصلاة عبادة مشتركة. ويقول الرافضون لسهو النبي إنه لم يكن في الصحابة من يقال له ذو اليدين في رواية أبي هريرة التي تؤكد السهو وأنه لا أصل للرجل ولا للخبر[228]. وقد كذبوا لأن الرجل معروف وهو أبو محمد عمير بن عبد عمرو المعروف بذي اليدين وقد نقل عنه المخالف والمؤالف وقد أخرجت عنه أخباراً في كتاب وصف قتال القاسطين بصفين. وكان شيخنا محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه اللّه يقول: أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي[229]. والحق أن الإمام القمي يمضي في فهم العصمة إلى أبعد من هذا فهو يجوّز السهو والنسيان على الأئمة حتى في الأحكام كما جوّزه على النبي اعتماداً على ما ورد في أحاديث السنَّة من سهو النبي في الصلاة[230].

وتضيق عصمة الفكر مرة أخرى على يد الشريف المرتضى[231] فهو يعوذ باللّه أن يوجب للإمام من العلوم إلّا ما تقتضيه ولايته وما أسند إليه من الأحكام الشرعية[232] وعلم الغيب خارج عن هذا. وهو يتفق مع قول الإمامية بأن الإمام عبد من عبيد اللّه وبشر في طبيعته وليس ملاكاً ولا نبياً وأن رئاسته العامة للدين والدنيا لا تستدعي أكثر

---

(228) سنن أبي داود، الجزء الأول، ط 1، 1371هـ-1952، مطبعة البابي الحلبي، ص 231 فقد ورد فيها ما خلاصته: «أن أبا هريرة روى عن النبي أنه صلّى بالناس العصر ركعتين وانصرف إلى ناحية في المسجد وتبعه الناس وفيهم أبو بكر وعمر وظنوا أن الصلاة قد قصرت فلم يجرؤ أحد على سؤاله غير رجل يدعى ذا اليدين فلما سأله تذكّر النبي فرجع فأتم صلاته من حيث سلّم».

(229) القمي، من لا يحضره الفقيه، الجزء الأول، النجف 1377هـ-1957، ص 233.

(230) أنظر هامش رقم 2، لهاشم معروف الحسني، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ففيها: «إن الشيخ الصدوق محمد بن بابويه القمي يجوّز السهو والنسيان على الأئمة حتى في الأحكام... إلخ»، ص 237.

(231) أحد أعلام الإمامية في النصف الثاني من القرن الرابع.

(232) الشيعة والتشيع، ص 42-43؛ والمرتضى، الشافي، ط. النجف، ص 188.

من العلم بأحكام الشريعة وسياسة الشؤون العامة[233]. وقد ذهب بعض مؤرخي الإمامية المعاصرين إلى أن يعدّ من الدس على المذهب قول من قال إنهم يزعمون أن علم الأئمة إلهامي وليس بكسبي[234] ولنا في هذا خاطرة سنعرض لها فيما بعد. وقريب من هذا من روحه ما يذهب إليه آخرون في تخريج العصمة على أنها من الاعتصام بحبل اللّه المتين الذي هو القرآن فلا يفترق الإمام عنه إلى يوم القيامة[235]. فالإمام يهدي الناس إلى القرآن والقرآن يهديهم إلى الإمام لقوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾[236] وعند المجلسي[237] أن تفسير العصمة بالاعتصام إما باعتبار أن اللّه يعصم الأئمة من الذنوب بسبب اعتصامهم بالقرآن أو بأن المراد بأن اللّه عصم الإمام بالقرآن فيعمل بما جاء به. والذي يلفت النظر أن الإحاطة بشؤون الشريعة التي يدّعيها الإمامية لأئمتهم ولا ينفيها الأئمة عن أنفسهم[238]. لم يكن بوسع السلطة أن تظهر زيفها بتعريض هؤلاء الأئمة لشيء من الامتحان العسير في بعض ما يملكه العصر من معارف وبخاصة ما يتصل منه بغوامض الفقه والتشريع وإذا كان في الكبار منهم علم نتيجة دربة ومعاناة فما هو الشأن في الصغار وقد حدّث المؤرخون عن كثير من المواقف المحرجة مع الإمام الجواد بخاصة[239]. هذا إذا

(233) الشيعة والتشيع، ص 42-43.

(234) م. ن، ص 45.

(235) الدكتور سامي علي النشار، نشأة الفكر الإسلامي، ج 2، ط 2، الإسكندرية، ص 226.

(236) سورة الإسراء، الآية 9 وتمامها: ﴿وَيُبَشِّرُ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱلَّذِينَ يَعْمَلُونَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا ۝٩﴾.

(237) هو محمد باقر بن محمد تقي المجلسي المتوفى 1111هـ مؤلف كتاب بحار الأنوار، طبع 1302هـ و1315هـ و1960م والأوليان في طهران والثانية في النجف.

(238) من كلمات الإمام علي: «نحن شجرة النبوة ومحط الرسالة، ومختلف الملائكة، ومعادن العلم، وينابيع الحكمة». الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ومن كلام السجاد: فمن الموثوق بهم على إبلاغ الحجة إلا أعدال الكتاب وأبناء أئمة الهدى هل تعرفونهم أو تجدونهم إلا من فروع الشجرة المباركة وبقايا الصفوة الذين أذهب اللّه عنهم الرجس...، م. ن، ص 182.

(239) م. ن، ص 182. وفيها يحيل على الصواعق المحرقة، ص 204 لقراءة موقف الإمام الجواد من امتحان الخليفة له على يد يحيى بن أكثم؛ علي والشيعة، ص 11.

تجاوزنا عما يسجله الإمام الغزالي في الإلهام من رأي ينزل به إلى مستوى البشر فلا يعود مثار استهجان[240].

5 ـ الرجعة

لقد ظل علماء الجرح من السنَّة، حين لا يجدون في رواة الشيعة ومحدثيهم مجالاً للطعن فيهم لوثاقتهم وورعهم ينبزونهم بمقالة «الرجعة»[241] فما الرجعة؟

هي كما في عقائد الإمامية عودة قوم من الأموات إلى الدنيا في صورهم التي كانوا عليها فيعزّ اللَّه فريقاً ويذل فريقاً ويديل المحقين من المبطلين والمظلومين منهم من الظالمين. ولا يرجع إلا من علت درجته في الإيمان أو من بلغ الغاية من الفساد ثم يصيرون بعد ذلك إلى الموت[242]. والرجعة على هذا المعنى هي غير قيام المهدي لأن المهدي حي ينتظر، أما الرجعة فقيام الأموات إلى الحياة الدنيا... وكثير ما خلط المؤرخون في العقائد من غير الشيعة بينهما!

ويلاحظ في الرجعة أن الذين يعودون إلى الحياة الدنيا بصورهم التي كانوا عليها فريقان: فريق علت درجته في الإيمان فيريه اللَّه دولة الحق ويعزّه بها وفريق بلغ الغاية في الفساد فينتصر اللَّه.لمن تعدّى عليه قبل الممات من الفريق الأول ويشفي غيظه منه ثم يصير الفريقان بعد ذلك إلى الموت ومن بعده إلى النشور[243].

---

(240) السيد حسين يوسف مكي العاملي، عقيدة الشيعة في الإمام الصادق وسائر الأئمة، النص التالي للإمام الغزالي: «فالإلهام يهجم على القلب ولا يدري من أين أتى فيسمَّى إلهاماً ونفثاً في الروع ويختص به الأولياء والأصفياء... إن أهل التصوف يتركون السعي وراء الاستدلال على حقائق الأشياء ويشتغلون بالمجاهدة وتزكية النفس بكل ما عند الإنسان من همة ليكون ذلك إعداداً وتهيئة لأن ينشرح الصدر ويستنير القلب وتنقشع عنه ظلمات المعاصي فتفيض عليه العلوم برحمة منه تعالى...» إلخ، ص 126-127. وهو جوهر ما يرد في كتاب ميزان العمل من بيان مفارقة طرق الصوفية في جانب العلم طريق غيرهم.

(241) كاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، المطبعة الحيدرية في النجف 1955، ص 52-59.

(242) المظفّر، عقائد الإمامية، الطبعة الثانية، القاهرة 1381هـ، ص 67؛ والدكتور محفوظ، تأريخ الشيعة، ص 79.

(243) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، طبعة دار الثقافة العربية، القاهرة، ص 239؛ والدكتور محفوظ، تأريخ الشيعة، ص 79-80.

ولعل حصر الرجعة بهذين الفريقين من الموتى هو الذي يوحي بـ «الخلفية السيكولوجية» لها. فالذين يبلغ فيهم العدل قمة زخمه يمضهم أن يعايشوا ظلماً يبلغ هو الآخر في غيرهم قمة زخمه ثم يمضي بغير عقاب عاجل ـ والنفس مولعة بحب العاجل ـ يقع في مرأى منهم ومسمع. ومن هنا تجيء الرجعة تصحيحاً لهذا الوضع النفسي. وليس الأمر كذلك حين نكون في صدد اعتدال لا يطيق بطبيعته أن يثير أزمة نفسية ولهذا لم تتناوله الرجعة. وقريب من هذا الأساس السيكولوجي الذي نتلمسه وراء الرجعة ما يحسّه عنترة في بيتيه الآتيين:

إني لأخشى أن أموت ولم تدر ... للحرب دائرة على ابني ضمضم
الشَّاتِمَيْ عِرضي ولم أشتمهما ... والناذرَيْنِ، إذا لقيتُهما، دمي

وقريب من ذلك ما يذهب إليه بعض معاصري السنَّة من رجعة عبد اللّه بن عبد المطلب إلى الدنيا على يدي ولده رسول اللّه (ص) ويدين بدين الإسلام ثم يموت[244] وإن تكن الرجعة هنا تحمل طابعاً نفسياً آخر هو ما يعبِّر عنه بعض مؤرخي الشيعة من المحدثين بـ «إنسانية الفكرة»[245] وشبيه بهذا ـ في الظاهر ـ ما يذهب إليه الخليفة عمر من رجعة النبي بعد موته.

والواقع أن الإمامية لا يرون في الرجعة على هذا المعنى الذي سبق استحالة عقلية لأن الدليل على إمكان البعث دليل على إمكانها. وليس من المنطق أن يكون الطعن فيها على أنها من التناسخ الباطل لأن هناك فرقاً بينه وبين المعاد الجسماني فإن معناه أن يعود البدن الأول بذاته وبكل مشخصاته النفسية والرجعة معاد على هذا النحو كما تقدّم[246].

ثم إن الرجعة عند الشيعة تسند بنصوص من القرآن كما تسند بأدلة من العقل. فمن نصوص القرآن قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا مِن دِيَـٰرِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ ٱللَّهُ مُوتُوا ثُمَّ أَحْيَـٰهُمْ﴾[247]. فقد روي أن أهل داوردان ـ وهي قرية

---

(244) عبد اللّه السبيتي، تحت راية الحق، ط. طهران 1945، ص 124. وفيها أن بين هؤلاء الذين يذهبون هذا المذهب في الرجعة الشيخ المعاصر يوسف النبهاني.

(245) الدكتور الشيبي، الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ط 1، 1966، ص 24.

(246) المظفر، عقائد الإمامية، ص 69.

(247) سورة البقرة، الآية 243.

قبل واسط ـ وقع فيهم الطاعون فخرجوا هاربين فأماتهم اللّه ثم أحياهم ليعتبروا ويعلموا أنه لا مفرّ من حكم اللّه وقضائه. وقيل: مرّ عليهم حزقيل بعد زمان طويل وقد عريت عظامهم وتفرّقت أوصالهم فلوى شدقه وأصابعه تعجباً مما رأى فأوحي إليه: نادِ فيهم أن قوموا بإذن اللّه فنادى فنظر إليهم قياماً يقولون: سبحانك اللّهم لا إلّه إلا أنت. وقيل هم قوم من بني إسرائيل دعاهم ملكهم إلى الجهاد فهربوا حذراً من الموت فأماتهم اللّه ثماني أيام ثم أحياهم(248). ومن نصوص القرآن كذلك قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّىٰ يُحْىِۦ هَٰذِهِ ٱللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ ٱللَّهُ مِاْئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُۥ﴾(249). فالمار ببيت المقدس حين خرّبه بختنصر كان كافراً بالبعث. وروي أنه مات ضحى وبعث بعد مائة سنة قبل غيبوبة الشمس فقال قبل النظر إلى الشمس: لبثت يوماً ثم التفت فرأى بقية الشمس فقال: أو بعض يوم(250).

ومع ذلك فقد ظل فريق من الإمامية ينكر الرجعة وينفيها نفياً باتاً. وتلك حقيقة ترد في نصوص شيعية موثوق بها: ترد مثلاً على لسان الطبرسي حين يعرض بالتفسير لقوله تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِن كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِّمَّن يُكَذِّبُ بِـَٔايَٰتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ ﴿٨٣﴾﴾(251).

فيقول: «زعم الذين يقولون بالرجعة إن اليوم الذي يحشر اللّه فيه فوجاً من كل أمة لا يمكن أن يكون اليوم الآخر قال لأن هذا اليوم يحشر فيه جميع الناس لا فوج من كل أمة لقوله تعالى: ﴿وَحَشَرْنَٰهُمْ فَلَمْ نُغَادِرْ مِنْهُمْ أَحَدًا ﴿٤٧﴾﴾»(252).

فتعيّن أن يكون الحشر في هذه الدنيا لا في الآخرة(253). والذين أنكروا الرجعة من علماء الإمامية قالوا: إن الحشر في الآية يراد به الحشر في اليوم الآخر في هذه

---

(248) الزمخشري، الكشاف، الجزء الأول، نشر دار الكاتب العربي في لبنان، ص 290؛ والطبرسي، مجمع البيان، المجلد الأول والثاني، ط. طهران، ص 246.

(249) سورة البقرة، الآية 259.

(250) الزمخشري، الكشاف، الجزء الأول، ص 308؛ والطبرسي، مجمع البيان، المجلد الأول والثاني، ص 370.

(251) سورة النمل، الآية 83: ويُوزعون: يجمع بعضهم بعضهم الآخر ثم يساقون إلى الحشر.

(252) سورة الكهف، الآية 48.

(253) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 55؛ وتفسير الآية 83 من سورة النمل، الطبرسي، مجمع البيان، المجلد السابع، طبعة طهران، ص 234.

الحياة والمراد بالفوج: رؤساء الكفار والجاحدين فهم يحشرون جميعاً لإقامة الحجة عليهم[254].

وكما ترد على لسان الطبري ترد كذلك على لسان الشيخ المفيد وإن يكن يدل تعبيره على أنهم فئة ضئيلة تتأول ما يرد منها على أنه من رجوع الدولة إلى آل البيت!!! في حين يذهب أكثر كتّاب الإمامية ومؤرخيهم إلى أنهم طائفة وليسوا شذاذاً[255].

وعلى كل حال فإن ما يقع من خلاف بين الإمامية أنفسهم في الرجعة يدل على أنها ليست من أصول الدين عندهم، بل يدل على أنها ليست من أصول المذهب لأن ذلك قاصر على ما لا خلاف فيه[256].

وراء هذا كله يلاحظ (أن رجعة الأموات قبل المحشر ليست من عقائد الإمامية ولا من ضروريات مذهبهم وما يرد فيها من أحاديث تنسب إلى آل البيت هو في رأي الكثير من علماء الإمامية من «الموضوع» الذي لا يعتد به).

ثم إنه حتى على افتراض القول بها ينبغي أن تربط بأساسها السيكولوجي الذي سبق، قبل أن تربط بما يرد شبيهاً لها في اليهودية لأن شخصية هي في طليعة الشخصيات الإسلامية القائدة هتفت بها في أزمة انفعال حاد يوم توفي الرسول (ص) وذلك قبل اتصال الإمامية باليهود وغيرهم من الأمم الأخرى[257]. يضاف إلى هذا أنه

---

(254) الشيعة والتشيع، الصفحة نفسها.

(255) محمد أبو زهرة، الإمام الصادق، ص 240 وملخص النص الذي ينقله عن الشيخ المفيد: (إن القرآن جاء بصحة الرجعة وتظاهرت بها الأخبار والإمامية بأجمعها عليها إلا شذّاذاً تأوّلوا ما ورد فيها).

(256) محمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 56. ففيها أن الرجعة ليست من أصول الدين أو المذهب عند الشيعة وإلا وجب الاعتقاد بها وما وقع اختلاف بينهم فيها. والدكتور محفوظ، تأريخ الشيعة، ص 80. ففيها: (إن الاعتقاد بالرجعة يحتاج عند الإمامية إلى دليل قطعي ومن لم تصحّ عنده فهو في سعة من عدم الاعتقاد بها). وكاشف الغطاء، أصل الشيعة وأصولها، ص 52. ففيها: (إن التدين بالرجعة في مذهب التشيع ليس بلازم وليس إنكارها بضار).

(257) هاشم معروف الحسني، الشيعة بين المعتزلة والأشاعرة، ص 275.

ليس من الغريب أن تتلاقى الأديان السماوية في بعض العقائد فالإسلام بخاصة جاء مصدقاً لما بين يديه من الشرائع[258].

وأخيراً فإن الغريب أن ترد «الرجعة» في الدراسات الجامعية الرصينة على نحو ما ترد في فجر الإسلام منذ أكثر من ثلث قرن[259] فهي في هذه الدراسات أصول من أصول الشيعة نقلوها فيما بعد إلى المهدي[260] بالرغم من أن هذه الدراسات تحيل على مصادر شيعية ليس فيها ما يشعر بأنها تعدّ الرجعة أصلاً من أصول المذهب!

6 ـ المهدوية

ترتبط المهدوية عند الإمامية بأصل رئيس في عقائدهم هو أن الإمامة جزء متمِّم للرسالة واستمرار لوجودها. والعقل قاض بضرورتها لأنها لطف وكل لطف واجب على اللّه وبذلك تكون الإمامة واجبة على اللّه تعالى وجوب النبوة تنزيهاً لذاته عن الظلم. وحين يقوم جوهر الإسلام على استمرار الرسالة إلى أن تقوم الساعة يكون منطقياً في نظر الشيعة ألّا يخلو عصر من إمام[261].

و«الاختيار الإلّهي» هو المبدأ الذي يفترضه الشيعة لتعيين الإمام ذلك لأنهم يفترضون له العصمة على نحو ما مرّ من حديث مبسط فيها. وللعصمة خصائص يتعذّر أن يكشفها البشر. والنص هو وسيلة هذا الاختيار، ويرد على لسان النبي موحى به

---

(258) المظفر، عقائد الإمامية، ص 71.

(259) كانت أول طبعة لـ فجر الإسلام عام 1933م.

(260) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 56. ففيها: أن الرجعة أصل من أصول التشيع والأمين-يقصد صاحب أعيان الشيعة السيد محسن الأمين-في الأعيان يدافع عن أخبار وردت فيها ولا يقول بأصالتها في التشيع. وانظر في هذا: حميدة، أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ص 91-92، فهو يحيل على أصل الشيعة وأصولها لمحمد الحسني! وهو يقصد محمد الحسين كاشف الغطاء!! ويحيل على تأريخ الشيعة لمحمد حسين الزين، وفي المصدرين لا ترد الرجعة أصلاً في التشيع وهي على حد تعبير كاشف الغطاء في كتابه أصل الشيعة وأصولها (لا تساوي قلامة ظفر)!!

(261) الشيخ محمد حسن آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، مطبعة المعارف، بغداد 1968، ص 11.

أولاً ثم على لسان خليفته من بعده وهو الذي تعصمه نظرية الشيعة في الإمامة. ويتسلسل النص بعد ذلك على ألسنة الأئمة تحميه العصمة من أن يقع في تفريط. وعلى هذا الأساس تبدو الوراثة وحدها بغير قيمة في موضوع الإمامة عند الشيعة فالقضية كلها عندهم تتلخص في نص ينبغي أن يقع. أما أن النص كان يقع أبداً في نطاق هذه الوراثة فظاهرة ترتبط بتزكيات كانت تعدل بآل البيت كتاب اللّه وكأنها كانت بذلك ترشحهم لمراكز القيادة لأنها كانت تعصمهم. ثم إننا نشك ـ وذلك رأي شخصي ـ في أن ما يرد من حديث الاثني عشر خليفة[262] يمكن أن يتّسع لتصور شيعي خلاصته: «إنه لا مانع عقلاً من أن ينظر النبي (ص) ـ وهو يوحى إليه ـ من خلال الأحقاب المترامية إلى رهط من أمته وذريته قد استكملت فيهم الصفات البشرية وبلغوا الكمال المطلق في الإنسان ترسموا خطواته واحتذوا مثاله يهدون أمته ويقيمون منار دينه[263] ذلك أنه لا داعي للتكلف حين يكون هناك منصرف عنه، فحصر الأئمة بعدد معين قبل أن يوجدوا أو قبل أن يوجد أكثرهم بتعبير أدق ليس مما يتسق مع منطق الأشياء، وإن لم يكن فيه استحالة وليس هو مما يلائم قاعدة اللطف التي تتسع لأكثر من هذا النطاق الذي يحصرها فيه الحديث. ثم إننا حين نعصم الإمام يلزمنا أن نعصم اختياره الذي يكشف عن اختيار اللّه وبهذا نعود إلى منطق سليم في تحديد الأئمة عند الشيعة. وإلى أن يغيب محمد بن الحسن يتحدّد عددهم باثني عشر. أما قبل ذلك فينبغي أن يكون عددهم بغير تحديد!!

والمهدوية تبدأ عند الشيعة من هذه اللحظة، ومن هذه اللحظة تتجه نحوها سهام الطعن والإنكار... ويكثر الكلام في موضوع الغيبة إلى حد يعدّ معه الإيمان بالمهدي إيماناً بخرافة[264]. وعند الشيعة أن من الخطأ التشكك بولادة محمد بن الحسن، وأن

---

(262) خلاصة الحديث أن هذا الأمر لا ينقضي حتى يمضي فيه اثنا عشر خليفة. وروى «المفيد» أن عبد العزيز القراطيسي قال: إن الصادق (ع) قال: الأئمة بعد نبينا (ص) اثنا عشر من نقص منهم واحداً أو زاد فيهم واحداً لم يكن من ولايتنا على شيء. أنظر في هذا: المفيد، الاختصاص، طبعة طهران 1379هـ، ص 207-208.

(263) عبد اللّه نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 18.

(264) محمد حسن آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، ص 16.

من الخطأ كذلك الاعتقاد بأنه ولد ومات في حياة أبيه. وأن العقيدة ينبغي أن تقوم على أنه ولد وأنه حي إلّا أنه غائب وسيظهر في آخر الزمان[265]، وحين يسلم للشيعة أن للعسكري ولداً لم يثبت أنه مات في حياة أبيه[266] يبقى أنه لماذا اختفى؟ ويبقى أنه هل يجوز للإمام أن يختفي ثم يظل اللطف قائماً كما لو كان الإمام يمارس وظيفته في العلن؟ أما لماذا اختفى فلأنه خشي أذى الطغاة! ثم لماذا لا يجوز للإمام أن يحتجب حين تلجئه الأمة للاحتجاب؟ وحين يرى الظالمين يفتشون عنه البيوت ويتطلبون له الغوائل، وذلك حقناً لدمه أن يطل وحفظاً لدعوته أن تستأصل. إن العقل يحرِّم على المظلوم أن يقدّم نفسه لقمة سائغة لأعدائه ويحتّم على صاحب المبدأ أن ينتظر الفرصة المناسبة لنشر مبدئه[267].

ويلاحظ بعض مؤرخي السنَّة على اختفاء الإمام عند الشيعة: إن الطبيعي ألّا يتستر وأن يظهر فيشعر الناس بالألم من الظلم والطموح إلى العدل فيضطهد ويعذّب ولا يزال أتباعه يكثرون، وكلما عذّب أمام الناس ازدادت دعوته قبولاً حتى يقوى فيزيل المظلمة أو المظالم التي دعا إلى إزالتها ويحل الصالح محل الفاسد[268].

ولكن الطغاة قد يصطنعون وسائل تظل تصفية خصومهم أسرع في الحسم من طرق التعذيب الطويل فكيف تضمن حياة المصلح ليكون افتراض الطريقة النموذجية للأصلح ممكناً[269].

ويلاحظ علماء آخرون من السنَّة أن الإمامة لا تكون لطفاً على نحو الإطلاق وإنما تكون لطفاً شريطة أن يكون الإمام متصرفاً بالأمر والنهي وأما مع الخوف والتستر فلا

---

(265) دونلدسن، عقيدة الشيعة، ص 236.

(266) م. ن، ص 53. ففيها أن القول بوفاة المهدي مضافاً إلى مخالفته لأحاديث الغيبة وحديث استمرار الإمامة لم ينص عليه أحد من المؤرخين ولم يرد ذكره في أي كتاب: متى مات؟ وأين دفن؟ إن هذا كله يؤيد حياة المهدي وأنه غاب واختفى حفاظاً على حياته.

(267) محمد أمين زين الدين، مع الدكتور أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية، النجف 1951، ص 66-67.

(268) م. ن، ص 80.

(269) أنظر الصفحة نفسها من م. ن.

لطف ولا إمام بل يكون حينئذ نصبه وأمره بالتستر سفهاً وعبثاً[270].

والواقع أن ما يلاحظ من شرط الإمامة هنا هو شرط الملكية والسلطنة وليس شرط الإمامة، كما يقول الشيعة ذلك أن التصرف بالأمر والنهي من وظائف الإمام وليس من مقومات الإمامة، وهو يتوقف على إطاعة الأمة له فإذا لم ينقادوا إليه كانت تبعة فوات المصلحة ومنع اللطف على عاتق الأمة. نعم لو لم يقم اللّه تعالى الحجة على الخلق كان هو المفوت للمصلحة فكان يقبح منه ـ حاشاه ـ التكليف[271].

«لقد كان أئمة المذاهب الأربعة مقهورين بسلطة الجبارين من ملوك بني أمية وبني العباس: فأبو حنيفة مات في حبس المنصور[272] وقد اعتزل مالك بن أنس الناس فسعي به إلى جعفر بن سليمان فضربه بالسياط حتى أغمي عليه[273] وابتلي الإمام أحمد بن حنبل بالقول بخلق القرآن خوفاً من المأمون[274] وأتي بالإمام الشافعي من اليمن أسيراً مكبلاً بالحديد حتى دخل على الرشيد وسلّم عليه بالإمرة ودرأ عن نفسه القتل»[275]. وهكذا تكون مقهورية الأئمة من العترة النبوية غير ضارة بإمامتهم وأن ضرر ذلك عائد على الذين قهروهم واعتدوا عليهم[276].

---

(270) يلاحظ ذلك الألوسي في مختصر التحفة، وعبد العزيز الدهلوي في التحفة، ونصر اللّه الكابلي في الصواقع. والسيد محمد القزويني، الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، النجف 1958، ص 380-381.

(271) م. ن، ص 381.

(272) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، الجزء الأول، تحقيق محمد سيد كيلاني، 1961، ص 158. وفيها: «أن أبا حنيفة رحمه اللّه كان على بيعة زيد بن علي ومن جملة شيعته حتى رفع الأمر إلى المنصور فحبسه حبس الأبد حتى مات في الحبس».

(273) ابن حجر، الصواعق المحرقة، مصر 1357هـ، ص 110.

(274) السيوطي، تأريخ الخلفاء، دمشق 1351هـ، ص 122.

(275) يرد هذا في: أبي نعيم الأصفهاني حلية الأولياء، القاهرة 1932م نقلاً عن الإمامة الكبرى والخلافة العظمى، بدون إشارة إلى الصفحة.

(276) الإمامة الكبرى...، ص 385؛ ومحمد جمال الهاشمي، مشكلة الإمام الغائب وحلها، النجف 1958، ص 12-15 عنده أن الغيبة لا تخدش اللطف الإلّهي لأن اللطف الذي يتحقق به الانتفاع يقوم على أركان ثلاثة، أحدها: ما يرجع إلى اللّه وهو خلقه للإمام. وثانيها: ما يرجع إلى الإمام نفسه وهو قبوله للتكليف. والثالث: ما يرجع إلى الناس وهو

والمهدوية من حيث هي عقيدة ترمي إلى عملية تصحيح واسعة في أوضاع الناس الفاسدة ليست من خصائص الشيعة وحدهم فالسنيون يذهبون هذا المذهب[277] بل يذهب هذا المذهب حتى اليهود والنصارى[278]. وهكذا تتلاقى الديانات الثلاث على الإيمان بالفكرة[279] ولكن هناك خلافاً يقع بين السنَّة والشيعة في شخصية هذا المصلح الذي ينتظر أن تتم على يديه معجزة في الإصلاح. فهو عند السنَّة مهدي لم يولد بعد ومن الجائز أن يولد في القرن الذي يخرج فيه. أما عند الشيعة فهو شخص معين معروف ولد عام 256هـ وما يزال حياً. . . !

ويبدو أن «المهدوية السنّية» أقرب إلى الواقع وأسلم من حيث منطقها، أما مهدوية الشيعة فهي ملزمة بأن تجيب عن سؤال بالغ الصعوبة خلاصته:

كيف يمكن أن يبقى الإنسان حياً طيلة هذه القرون؟

ويتلمس الشيعة للإجابة أدلة من كل وجه: يتلمسونها في الأعمار التأريخية

تمكينهم الإمام من إدارتهم وهذا الركن الثالث في حالة الغيبة يكون معدوماً فقد غاب الإمام خوفاً على ضياع اللطف بضياع حياته منتظراً الأمر الإلّهي بالظهور.

(277) ترد أحاديث كثيرة في بعض كتب الصحاح تؤيد وجود الفكرة. انظر في هذا الفصل الذي يعقده ابن خلدون في مقدمته، حول الفاطمي المنتظر، طبعة مصطفى محمد، القاهرة، ص 311؛ ومحمد جواد مغنية، الشيعة والتشيع، ص 95.
وبالرغم من أن ابن خلدون يرى ضعفاً في هذه الأحاديث-لأن في متنها مخالفة للعقل-فهو يقول: «أعلم أن في المشهور بين الكافة من أهل الإسلام على ممر العصور أنه لا بد في آخر الزمان من ظهور رجل من أهل البيت. . .». «وينصرف رأي الأستاذ أحمد أمين في حديث المهدي والمهدوية إلى أن الأحاديث في المهدي موضوعة بدليل إغفال البخاري ومسلم لها». ويعلّق الدكتور كامل الشيبي على ذلك بأنه: «إذا لم يكن النبي قد صرّح بفكرة المهدي بدليل خلو الصحيحين السابقين من الإشارة إليها فكيف ساغ للمسلمين أن يهضموا فكرة المهدي في القرن الأول الهجري وبعد وفاة النبي (ص) بثلاث وأربعين سنة فقط حين دارت حول محمد بن الحنفية». الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 112-113.

(278) هو إيليا عند اليهود وعيسى عند المسيحيين.

(279) محمد حسن آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، ص 21-25.

الشاذة[280] ويتلمسونها فيما يجد من آراء علمية تؤكد أن الإنسان قابل لأن يبقى أبداً من الناحية الفيزيائية[281] ويتلمسونها أخيراً في إحالتهم على الخوارق التي تقع في صلب العقائد الإسلامية ليخلصوا من ذلك إلى أن إحراج المهدوية الشيعية بأن تصحح نفسها بمنطق بشري إحراج لهذه الخوارق بأن تصحح هي الأخرى نفسها بمثل هذا المنطق وذلك أمر غاية في الصعوبة!

ويلاحظ أن هذه الحيرة في تلمس التفسير المقبول لعقيدة المهدوية عند الإمامية قديمة قدم العقيدة نفسها. ومن هنا قالت فرقة شيعية في المهدي (إنه قد مات ويقوم بالسيف) ويبدو أن هذا الرأي قد رآه النوبختي وهو من كبار الشيعة المعروفين. والحق أنه رأي يقترب من منطق الرجعة وهو منطق على أية حال يظل يجد سنداً من القرآن في حين يفتقر إليه منطق المهدوية على المعنى الذي استقرّت عليه جميع فرق الإمامية[282].

ويرى أبو سهل النوبختي[283] رأياً آخر يمكن أن يكون أيضاً نتيجة هذه الحيرة التي استبدّت بالإمامية في تلمس التفسير المقبول للمهدوية وخلاصة هذا الرأي:

---

(280) كنوح ولقمان والخضر والمسيح إلخ...

(281) آل ياسين، المهدي المنتظر بين التصور والتصديق، ص 55 نقلاً عن مجلة «المقتطف»، الجزء الثالث، لسنة 1959م النص التالي:

(إن الإنسان لا يموت لأن عمره كذا من السنين... بل لأن العوارض تنتاب بعض أعضائه فتتلفها ولارتباط أعضائه بعضها ببعضها الآخر تموت كلها فإذا استطاع العلم أن يزيل هذه العوارض ويمنع فعلها لم يبقَ مانع يمنح استمرار الحياة مئات من السنين). وانظر في الصفحة نفسها من م. ن، النص التالي نقلاً عن جريدة «الأنباء» البغدادية، العدد 40، السنة الأولى، 27 آذار 1965م: «أما روبرت إيتنجر الذي وضع أخيراً كتاباً قيماً بعنوان الإنسان هل يمكن أن يخلد حياً، فقد خلق آمالاً جديدة إذ قال: إن الإنسان الذي يعيش ويتنفّس الآن يملك حظ البقاء من الناحية الفيزيائية».

(282) ليس في القرآن ما يؤيد فكرة المهدوية ومن هنا يصار إلى الحديث لإثباتها. دونلدسن، عقيدة الشيعة، ص 221. ويرى الدكتور كامل الشيبي في الصلة بين التصوف والتشيع «أن الشيعة استندوا إلى كثير من الآيات تأويلاً لإسناد فكرة المهدي ويعتمد في هذا الرأي تفسير علي بن إبراهيم الذي لا يخلو من ذاتية مبالغ فيها أحياناً»، الجزء الأول، ص 11.

(283) هو خال صاحب فرق الشيعة أبي محمد الحسن بن موسى المتوفى في أواخر القرن الثالث الهجري.

(إن الإمام هو محمد بن الحسن ولكنه مات في الغيبة وكان تاليه فيها ابنه وهكذا فيما بعده من ولده إلى أن ينفذ اللَّه حكمه في إظهاره. وهذه الفكرة تخرج بالإمامة عن حد الاثني عشرية)[284].

وعلى أية حال فالفكرة في إطارها التأريخي عند الإمامية ليست بعيدة عن المنطق لأن جوهر القول بالإمامة يوجب القول بها من جهة[285] ثم يضاف إلى ذلك من جهة أخرى أن الطمع بعودة الإمام كان قائماً، ولأن غيبته لم تكن قد طالت بعد. ومن هنا كان القول برجعته مقبولاً بل لم يكن هناك منصرف عن القول بغير ذلك لأنه كان أصح الآراء في حينه. وإنما كان ينبغي أن يعاد النظر ـ إذا كنا نميل إلى تفسير الظاهرة الدينية بمنطق البشر ـ بعد أن انتهى عصر الوكلاء ودخلت الغيبة الكبرى في مدى تجاوز المألوف وفي صمت مطبق وانعزال كامل عن حياة الناس.

والحق أن الإمامية صححوا هذا الوضع فقد كان يملأ الفراغ فقهاؤهم وقوادهم ومتكلموهم[286] وحين ينصب الاهتمام في «مهدوية الشيعة» على وظيفة الإمام لا على الإمام نفسه، تجرّد المشكلة من جانبها الميتافيزيقي، ويصار بها إلى واقع يتضاءل فيه الاختلاف.

وأخيراً فإذا كان الإيمان بظهور المهدي مبدأً رئيساً في التشيع فإن السنَّة أنفسهم يعتقدون بمجيء مصلح إلى العالم يسمَّى هو الآخر عندهم بالإمام المهدي. ومن الثابت أن الخطوات الأولى تتفق مع انتظار رجعة عيسى[287] الذي سيعمل مثل المهدي على إقامة معالم العدل، وتتفق كذلك مع انتظار عودة إيليا الذي سيعمل هو أيضاً على أن تسود عدالة تستأصل الظلم وتحسم ما يشيع في حياة الناس من شرّه.

---

(284) الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 242؛ ودونلدسن، عقيدة الشيعة، فهو يرى أن من ظواهر حيرة الشيعة في تلمس التفسير المقبول للمهدوية (نشوء البابية) وهم جماعة ملوا الانتظار في الغيبة الكبرى وهم حين يؤيدون ميرزا علي محمد يعلنون ابتداء دور آخر يمثل فيه الإمام المنتظر بشخص مرئي وهو الباب هذه المرة بدلاً من الوكيل. ولكن البابية تخرج فيما بعد عن نطاق الإسلام بما تتبناه من عقائد ضالة، ص 248-249.

(285) الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 243.

(286) الفكر الشيعي والنزعات الصوفية، ص 37.

(287) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، القاهرة 1946، ص 194-195.

ويبدو أن هذا لم يكن مجهولاً عند الفريقين. ففي «مختصر الفرق بين الفرق» للبغدادي يرد حديث مسند إلى طائفة من خيرة الصحابة، أن في الإسلام ما في اليهودية والمسيحية وفي اعتقادات الصدوق لابن بابويه القمي يرد خبر آخر هو أنه (يكون في هذه الأمة ما يكون في الأمم السابقة حذو النعل بالنعل والقذة بالقذة)(288). وفي ضوء هذا لا يعود مقبولاً أن يقال: إن المهدوية وما يتصل بها من غايات أصداء لعقائد يهودية ونصرانية(289).

---

(288) الصلة بين التصوف والتشيع، الجزء الأول، ص 112-113.

(289) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 72. والغريب أن يرد في هذه الدراسة للدكتور الفاضل أن محمد بن الحسن اختفى في سرداب في الحلة مع العلم أن الحلة لم تبن إلا عام 495هـ كما في معجم البلدان لياقوت أي بعد مرور ما يقرب من قرن وثلث على اضطرار محمد بن الحسن لأن يختفي عن أنظار السلطة في سرداب بـ «سامراء» ويلاحظ أن هذا الخطأ يقع فيه ابن خلدون أولاً ثم يقع فيه من يأخذ عنه. والطريف أن ابن خلدون يزعم أن محمد بن الحسن دخل السرداب بدارهم في الحلة وتغيّب مع أمه!! وأن الشيعة ينتظرونه ويقفون في كل ليلة بعد صلاة المغرب بباب هذا السرداب وقد قدموا مركباً يهتفون باسمه ويدعونه للخروج حتى تشتبك النجوم ثم ينفضّون ويرجئون الأمر إلى الليلة الآتية... والذي يقع بالفعل أن الشيعة يزورون سرداب الغيبة في سامراء كما يزورون عتباتهم المقدسة التماساً للأجر في الآخرة.

الطابع العام للأدب الشيعي القديم
وأسباب ذلك

الواقع أن التشيع، في البدء، كان تكتلاً حول علي اعتقد حقه في الخلافة قبل الراشدين الثلاثة. وقد ظل يتطلع إلى عودة هذا الحق لأهله مهادناً خلال الفترات التي تميّزت بنقاء الحكم، بل مشاركاً فيه[1] ثم معارضاً شديد المعارضة خلال فترات الانحراف التي أفقرت المضمون الروحي للإسلام باتصالها الشديد بالقيم المادية[2].

ولعل المسلمين كانوا أبعد عن هذا التمزق **(لو عاد الأمر بعد علي إلى الخلّص منهم ولو من غير أبناء فاطمة، إذن لما تضخّمت المسائل وكبرت السخائم. ولكن الأمر عاد إلى معاوية، وكان المسلمون لم ينسوا بعد أباه الذي لم يؤمن أبداً. وسرعان ما أطلقوا عليه: الطليق ابن الطليق، والوثني «ابن الوثني». وبدا أبناء فاطمة يكتبون بدمائهم أكبر الملاحم)**[3].

---

(1) تعاون علي مع الراشدين فاقتدى به المخلصون فرأينا سلمان في عهد عمر والياً على المدائن، وعماراً والياً على الكوفة، وأبا الأسود مخلصاً في خدمة ذاك العهد. محمد علي الزعبي، لا سنّة ولا شيعة، ص 21.

(2) الدكتور عبد الرحمن بدوي، مقدمة دراسات إسلامية، فهو يميل إلى إطلاق لفظ الشيعة في المقام الأول على التيار الروحي في الإسلام.

(3) الدكتور علي سامي النشار، مقدمة نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 2، ص د-هـ. وللدكتور رأي في معاوية يوضحه قوله في ص هـ من مقدمة المصدر نفسه: «ومهما حاول علماء المذهب السلفي المتأخر وبعض أهل السنّة من وضع معاوية في نسق صحابة رسول اللّه فإن الرجل لم يؤمن قطّ بالإسلام ولقد كان يطلق نفثاته على الإسلام كثيراً ولكنه لم يكن ليستطيع أكثر من هذا».

ثم كان ما كان من أمر الشروط التي اشترطها الحسن للصلح وأمضاها معاوية... فقد تمَّ نقضها بعيداً عن روح الإسلام الذي يلزم المسلمين بشروطهم، من جهة، وقريباً جداً من روح الجاهلية التي ظلت تستبد بسلوك الطلقاء من مشركي قريش حتى بعد انتسابهم للإسلام، من جهة أخرى. لقد جاء في خطاب معاوية إعلاناً للصلح:

«إن كل شرط شرطته للحسن فتحت قدمي هاتين»[4]

ولست أدري لماذا يستشعر الإنسان هنا أنه ليس تحت قدمي معاوية شروط للحسن بقدر ما يكون تحتهما حديث نبوي شريف **ينص على أن المسلمين عند شروطهم**.

وكان أخطر ما تنطوي عليه هذه البادرة، دلالتها في الوسط الشيعي على أن جاهلية جديدة بدأت تتسلل إلى الحياة الإسلامية من خلال الطلقاء[5] ومن هنا كان يتوقع للذين التصقوا بالدعوة على مستوى قيمها الروحية أن يُخطط لاستئصالهم!!

وينبغي أن نتذكر هنا أن المادة الخامسة في معاهدة الصلح نصت على: «أن يكون الناس آمنين حيث كانوا من أرض اللّه، في شامهم وعراقهم، وحجازهم ويمنهم وأن يؤمَّن الأسود والأحمر وأن يحتمل معاوية ما يكون من هفواتهم وألّا يتبع أحداً بما مضى وألّا يأخذ أهل العراق بإحنة»[6].

ونصت كذلك على أمان أصحاب علي حيث كانوا وألّا ينال أحد من شيعة علي بمكروه. وأن أصحاب علي وشيعته آمنون على أنفسهم وأموالهم ونسائهم وأولادهم، وألّا يتعقب معاوية عليهم شيئاً ولا يتعرّض لأحد منهم بسوء وأن يوصل لكل ذي حق حقه[7].

---

(4) الإمام آل ياسين، صلح الحسن، فقد وردت هذه الفقرة في خطاب معاوية بين يدي الصلح على رواية المدائني، ص 285. ومغنية، الشيعة والحاكمون، ط 2، 1962، ص 70.

(5) صلح الحسن، ط 2، 1965، ص 267. ففيها عن عمر: (ليس لطليق ولا لولد طليق ولا لمسلمة الفتح شيء في هذا الأمر)، والنص يرد في سياق الحديث عن الخلافة.

(6) صلح الحسن، ص 260-261 نقلاً عن مقاتل الطالبيين، بيروت 1961، ص 26؛ وابن أبي الحديد، ج 4، مصر 1329هـ، ص 15؛ البحار، ج 10، إيران 1302هـ، ص 101-115؛ الدينوري، الإمامة والسياسة، القاهرة 1904، ص 200.

(7) م. ن، ص 261 نقلاً عن: الطبري، ج 6، مصر 1957، ص 97؛ وابن الأثير، ج 3، مصر 1348هـ، ص 166؛ وأبو الفرج في المقاتل، ص 26؛ شرح النهج، ج 4، ص 15؛ البحار، ج 10، ص 115.

وكان متوقعاً بعد نقض المعاهدة ألا تبقى حرمة لمتشيع تحفظ له حقه الطبيعي في أن يستشعر لحظات أمن على الأقل. وقد تمّ ذلك بالفعل «فكان هؤلاء يقتلون، وتقطّع أيديهم وأرجلهم، وتسمل أعينهم، ويرفعون على جذوع النخل[8] حتى إذا مات الحسن مسموماً[9] ازداد البلاء واشتدّت الفتنة فلم يبقَ أحد من هذا القبيل إلّا «وهو خائف على دمه أو طريد في الأرض»[10].

لقد كان مصير الشيعة واضحاً في ظل معاوية، ومن حكّمهم في رقاب العباد من غلاظ الأكباد. ومن هنا كانت ذمة العهد تبرأ ممن يروي حديثاً في مناقب علي وأهل بيته، ويمحى من الديوان كل من تقوم عليه البينة بأنه يميل إليهم، ويقتل من يتهم بحب علي ولو لم تقم عليه بيّنة[11].

صور من الاضطهاد

وإذا كان لا بد من وقائع معينة ترسم صورة هذا الاضطهاد الرهيب فنحن مع حِجْر وأصحابه مثلاً بين يدي مجزرة هي غاية في البشاعة. وحجر راهب أصحاب محمد كما يصفه الحاكم في مستدركه، وهو بشهادة شريح «**ممن يقيم الصلاة ويؤتي الزكاة، ويديم الحج والعمرة، ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، حرام الدم والمال**»[12] **وتزكيه السيدة عائشة فتقول: «أما واللّه إن كان ما علمت لمسلماً حجاجاً معتمراً»**[13]. وكان في الجيش الذي فتح الشام وفي الجيش الذي فتح القادسية. ولعل كل ذنبه فيما يبدو أنه كان ينكر سب علي ويرد على المغيرة وزياد حين يشتمانه بقوله: «**إن من تذمون أحق بالفضل ومن تزكون أولى بالذم**».

---

(8) م. ن، ص 320-321 نقلاًعن الطبري، ج 7، ص 104.

(9) لقد استعان معاوية بمروان للتخلص من الحسن فأقنع جعدة بنت الأشعث بن قيس الكندي إحدى زوجات الحسن بأن تدسّ له السم في شربة عسل ففعلت. والنصوص على هذه الواقعة متضافرة.

(10) م. ن، ص 323.

(11) صلح الحسن، ص 321-323.

(12) الطبري، ج 6، ص 153.

(13) صلح الحسن، ص 337 نقلاً عن ابن الأثير، ج 3، ص 193.

والطريف أن المغيرة كان يعتذر عن التنكيل به بأنه يقصد إلى السكوت عنه قصداً ليألف الجرأة على معارضة السلطة في موقفها من علي، حينذاك يجيء أمير آخر لا يسكت على معارضته فيقتله شرّ قتلة!!

ولكن واقع المغيرة في موقفه من حجر هو غير هذا النفاق المعقول، فالمغيرة لم يكن أداة بيد السلطة بقدر ما كان يعمل في نطاق مصلحة شخصية ومن هنا فهو في حدود وظيفته الرسمية يقول أو يفعل ما يبرئ الذمة. والغريب أن هذا كان يتم (تقية) يدفع بها القوم عن نفسه على حد تعبيره [14].

وفي ولاية زياد اعتقل حجر ومعه ثلاثة عشر من أصحابه، ثم اقتيدوا إلى معاوية. وفي مرج عذراء خيّروا بين أن يبرأوا من أبي تراب ويسبوه أو تقطع رؤوسهم فقال حجر: «**إن الصبر على حد السيف لأيسر**» ثم قال في آخر ما قال: «**لا تطلقوا عني حديداً، ولا تغسلوا عني دماً، فإني لاقٍ معاوية غداً على الجادة وإني مخاصم**»[15].

وحتى في لغته، وعلى خطوات من الموت، ظل هذا المؤمن العظيم، يتبنّى الكلمة الشريفة في الخصومة!! ولعل أخطر ما في هذه المأساة أنها كانت خروجاً جريئاً على شروط تواثق على احترامها مسلمون. وينبغي أن يكون المسلمون دائماً عند شروطهم، تطبيقاً لما يرد في الحديث الشريف...[16].

2 ـ وعلى غرار حجر كان صاحبه، **صيفي بن فسيل الشيباني**، فقد ألقي عليه القبض وأحضر لزياد فقال له: يا عدو اللّه ما تقول في أبي تراب؟ قال: ما أعرف أبا تراب. قال: ما أعرفك به!! قال: ما أعرفه. قال: ما تعرف علي بن أبي طالب؟ قال: بلى. قال: فذاك أبو تراب. قال: كلا ذاك أبو الحسن والحسين. فقال له

---

(14) صلح الحسن، ص 330 نقلاً عن الطبري، ج 6، ص 108. ويبدو أن التقية مبدأ كان يصطنعه حتى ولاة بني أمية على حين كان يرفضه صحابة علي ويفضلون عليه الموت!!

(15) علي وبنوه، ج 2، طبعة 1964، ص 220. ففيها أن المغيرة كره أن يقتل خيار أهل المصر ليسعد معاوية في الدنيا ويشقى هو في الآخرة. وكان هذا هو الباطن أما الظاهر فقد زعم أنه يقتل حجراً بحلمه عنه شر قتلة!!

وانظر في هذا كذلك صلح الحسن، ص 235-236.

(16) الدكتور طه حسين، علي وبنوه، ص 224. ففيها: «إن قتل حجر كان حدثاً من الأحداث الكبار لم يشك أحد من الأخيار الذين عاصروا معاوية في أنه كان صدعاً في الإسلام».

صاحب الشرطة: يقول لك الأمير: هو أبو تراب وتقول أنت: لا!! قال: وإن كذب الأمير أتريد أن أكذب أنا وأشهد على باطل كما شهد[17].

قال له زياد: وهذا أيضاً مع ذنبك!! علي بالعصا فأتي بها فقال: ما قولك؟ قال: أحسن قول أنا قائله في عبد من عباد اللّه المؤمنين قال: اضربوا عاتقه بالعصا حتى يلصق بالأرض فضرب حتى لزم الأرض ثم قال: اقلعوا عنه. إيه، ما قولك في علي؟ قال: واللّه لو شرحتني بالمواس والمدى ما قلت إلا ما سمعت مني. قال: لتلعننه أو لأضربن عنقك. قال: إذن تضربها واللّه قبل ذلك فإن أبيت إلا أن تضربها رضيت باللّه وشقيت أنت. قال: أوقروه حديداً وألقوه في السجن. **ثم كان في قافلة الموت الأولى مع حجر ومن شهداء عذراء الميامين**[18].

وحين يكون زياد بن أبيه هو الأداة التي تُصطنع لقمع المعارضة الشيعية، يبيت طبيعياً أن تبرر هذه الغاية حتى بالخروج الفظ على كل القيم الإسلامية المحترمة..!

ففي الحديث الشريف أن «**من آمن رجلاً على دمه فقتله فأنا بريء منه وإن كان المقتول كافراً**»[19].

3 ـ وكان **قبيصة** بن ربيعة، تطبيقاً من تطبيقات هذا الحديث مع فارق الإسلام. وقد أحضر إلى زياد بعد أن أمّن على دمه وماله فقال له:

(أما واللّه لأجعل لك شاغلاً عن تلقيح الفتن والتوثب على الأمراء) قال: لم آتك إلّا على الأمان، قال: انطلقوا به إلى السجن). ثم كان بعد ذلك في الركب المثقل بالحديد الذي يسار به إلى القتل صبراً!!

4 ـ ومن شهداء العقيدة المضطهدة **عمرو بن الحمق الخزاعي**، وكان رأسه أول رأس طيف به في الإسلام ثم بعث به إلى آمنة بنت الشريد وهي زوجته، وكانت في سجن معاوية فألقي في حجرها فوضعت كفها على جبينه ولثمت فمه وقالت: غيبتموه عني طويلاً ثم أهديتموه إليّ قتيلاً فأهلاً به من هدية غير قالية ولا مقلية[20]. وعمرو هذا صحابي من خيرة أصحاب الرسول (ص) وهو حواري من حواريي علي...

---

(17) انظر إلى خلقه وصلابته!!

(18) صلح الحسن، ص 340-341.

(19) ابن حجر، الإصابة، ج 4، مطبعة السعادة، مصر 1328هـ، ص 294.

(20) صلح الحسن، ص 345 نقلاً عن ابن كثير في البداية والنهاية، مطبعة السعادة، مصر 1358هـ.

5 ـ ومن هؤلاء أيضاً رُشَيْد الهجري، وهو من تلامذة علي وأصحابه المنقطعين إليه وكان قد قطع زياد يديه ورجليه وابنته تحضر مقتله. ولعل أروع ما في مأساته أنه وهو ينزف دماً من كل أقطاره لم يفقه حسه البلاغي المرهف واستطاع أن ينقل لابنته ـ وكان قد سألته مشفقة عما يحس ـ صورة من ألم يجده كالزحام بين الناس كأنه كان يشفق هو الآخر أن تظن به أكثر من هذا!!

6 ـ ومن هؤلاء كذلك، عبد الرحمن بن حسان، فقد كان ممن قتلهم زياد شر قتلة فدفنه حياً[21].

7 ـ ومنهم أوفى بن حصن وكان زياد قد سأله في معرض أسئلة كثيرة عن نفسه فقال له: بلغني أنك قلت بالبصرة: والله لآخذن البريء بالسقيم والمقبل بالمدبر، قال: قد قلت ذاك. قال: «خبطتها خبط عشواء»[22]. وكان أوفى يشير إلى حديث شريف خلاصته «إن كل المسلم على المسلم حرام: دمه وعرضه وماله» وإلى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾. وبالرغم مما تنطوي عليه الإجابة من لباقة فإنها لم تنقذه من القتل[23].

وكان معاوية قد استبطن دخائل البصرة والكوفة فلم يدع في هذين المصرين رئيس قوم ولا صاحب سيف، ولا خطيباً مرهوباً، ولا شاعراً موهوباً، من الشيعة إلا أزعجه عن مقره فسجنه أو شرّده أو أهدر دمه[24].

وإذا كان ينبغي أن نتذكر شيئاً هنا فهو أن هذه الصور البشعة من الاضطهاد ظلت أعجز من أن تصل إلى مواطن الضعف في هذه النفوس الكبار. ولم تكن «التقية» رخصة معيبة عند هذه الحدود من طاقة البشر على التحمل. ومع ذلك فقد كانت تركل ركلاً بالأقدام على ما يبدو. ولسنا ندري لماذا كان يُنسى هذا الواقع المشرف في تاريخ العقيدة الشيعية ثم لا يذكر أبداً إلا أن التشيع يشرّع الالتواء ويؤمن بالنفاق!!

---

(21) م. ن، ص 342 نقلاً عن ابن الأثير، ج 3، ص 192؛ والطبري، ج 6، ص 155؛ الأدب في ظل التشيع، ص 66 نقلاً عن ابن أبي الحديد، شرح النهج، م 3، ص 15.

(22) ابن الأثير، ج 3، ص 183؛ والطبري، ج 6، ص 130-132.

(23) انتفعنا في التعرف على هذه الأمثلة من صور الاضطهاد بالدراسة القيمة التي كتبها الإمام المجاهد المرحوم الشيخ راضي آل ياسين عن صلح الحسن وقد راعنا فيها أنها تربط بمصادرها الموثوقة ربطاً دقيقاً يزيل عنها كل تشكك.

(24) صلح الحسن، ص 351؛ أثر التشيع في الأدب العربي، ص 23؛ الأدب في ظل التشيع، ص 65-66.

ـ 2 ـ

وحين ننتهي في تاريخ بني أمية إلى السنوات الثلاث التي حكم فيها يزيد بن معاوية نلاحظ أن جاهلية واضحة السمات تتراءى في ثلاثة أحداث ضخمة[25] تقع في هذه الفترة القصيرة من تاريخ المسلمين. وعلى الرغم من أن هذه الأحداث تتلاقى جميعاً في دلالتها على معنى الانتكاسة فإن حادث الطف هو الذي يستوقفنا منها لأنه هو الذي يوضّح طبيعة العلاقة بين السلطة والمعارضة الشيعية خلال هذه الفترة.

ويبدو أن معاوية قد رسّخ في السياسة الأموية مبدأ ثابتاً هو أن يستأصل هذه المعارضة التي تتحدّاه بالسابقة والقرابة والكفاءة. ومن هنا كان حادث كربلاء تطبيقاً عملياً لهذا المبدأ وكانت قد سبقت له تطبيقات بالرغم مما انطوت عليه من هول ظلت أقل بشاعة. . .

وإذا كان زياد بن أبيه هو الأداة التي اصطنعت للقتل لما كان له من خبرة بأصحاب علي فقد اصطنع ولده عبيد اللّه من بعدُ لمثل ذلك، وكان ما يزال في الشيعة بقايا لم تسجن أو تشرد أو تقتل أو تصلب أو تقطع أيديها وأرجلها فكانت من حصته!! وظلت وسيلته في القمع هي وسيلة أبيه: براءة، فإذا لم تقع وقع بعدها تقطيع أيدٍ وأرجل وتصليب[26] وتلك طريقة في الإرهاب طالما انخذلت بين يدي إيمان راسخ وعقيدة صلبة.

ـ 3 ـ

وحين ينتقل الحكم إلى المروانيين يظل المبدأ الذي أقرّ لاستئصال المعارضة الشيعية قائماً، يعمل على هذا مروان وعبد الملك، ويعمل عليه طاغية حسبه ولوغاً في الدماء أن يقول فيه عمر بن عبد العزيز: «لو جاءت كل أمة بخبيثها وجئنا بالحجاج لغلبناهم»[27]. وأن يقول فيه إمام من أئمة العلويين:

---

(25) في السنة الأولى قتل الحسين، وفي الثانية أبيحت مدينة الرسول، وفي الثالثة رميت الكعبة بالمنجنيق.

(26) لقد اتبعت هذه الطريقة في فترة من تاريخ العراق المعاصر!!!

(27) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، ص 101.

«قتلت شيعتنا في كل بلد وقطعت الأيدي والأرجل على الظنة وكان من يذكر بحبنا والانقطاع إلينا سجن أو نهب ماله أو هدمت داره، ثم لم يزل البلاء يشتدّ ويزداد إلى زمن عبيد اللّه بن زياد قاتل الحسين، ثم جاء الحجاج فقتلهم كل قتلة، وأخذهم بكل ظنة وتهمة حتى أن الرجل ليقال له: زنديق أو كافر أحب إليه من أن يقال له: شيعة علي[28].

ومع الوليد يلاحظ بوضوح أن الحجاج يزداد إمعاناً في الولوغ بالدماء تنفيذاً لوصية عبد الملك وإرضاء لنزعة الطغيان التي يحسّها الوليد في نفسه.

وعلى الرغم من أن الحياة لم تطل بسليمان ولكنه ظل يقرّ ولاية خالد القسري خليفة الحجاج في القسوة والبغي فكأنه كان يقرّ بذلك مبدأ الأمويين في التنكيل والتقتيل. ومن الطريف أن خالداً هذا كان يقول على المنبر في مكة: «**اللهمَّ العن علي بن أبي طالب بن عبد المطلب بن هاشم صهر رسول اللّه على ابنته وأبا الحسن والحسين ثم يقبل على الناس ويقول: هل كنّيت؟ ثم يتبع سب علي بسب الحسن والحسين**[29] **وفي هجائه يقول عبد اللّه السهمي**:

لعن اللّه من يسبّ علياً	وحسيناً من سوقة وإمام
أيسبّ المطهرون جدوداً	والكرام الآباء والأعمام
يأمن الطير والحمام ولا	يأمن آل الرسول عند المقام
طبت بيتاً وطاب أهلك أهلاً	أهل بيت النبي والإسلام
رحمة اللّه والسلام عليكم	كلما قام قائم بسلام

- 4 -

وإذ نصل إلى عمر بن عبد العزيز نصل إلى سيرة هي أشبه بسير الراشدين. ومن هنا لا يبقى مبرّر للسب ولا للخوف فيسقطا معاً[30]. والواقع أن عهد عمر كان غريباً على التاريخ الأموي في موقفه من المعارضة الشيعية!

---

(28) من كلام للإمام الباقر، م. ن، ص 95.

(29) ابن أبي الحديد، شرح النهج، ج 3، ص 476؛ وم. ن، ج 1، ص 366.

(30) استبدل عمر بالسب الآية 90 من سورة النحل وكتب بذلك إلى الآفاق فصارت سنَّة، والآية هي: ﴿إن اللّه يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون﴾.

وحين نتجاوز يزيد بن عبد الملك الذي تغلبه على أمره سلامة وحبابة، نعود مرة أخرى إلى الأساليب الهمجية في استئصال المعارضة، يوسّعها هشام إلى قطع الألسنة، وتهديم الدور، ونبش القبور!!

ثم يكون ما يكون من أمر «زيد بن علي». ولا يكتفي بأن يقتل، وإنما يخرج من قبره ويمثّل به، ويقطع رأسه ويصلب على خشبة خمس سنوات كاملة، إلى أن يجيء الوليد بن يزيد فيكتب إلى عامله في الكوفة أن يحرق زيداً بخشبته ويذري رماده على شاطئ الفرات!

وفي عهد الوليد، يقتل يحيى بن زيد ويحزّ رأسه ويطاف به على نحو ما فعل برأسي جده وأبيه من قبل...!

ـ 5 ـ

وأخيراً يسقط الأمويون، وينهض العباسيون بأعباء الحكم. ويبدو أن ما تمزّق من أشلاء العلويين، ونزف من دمائهم في الطريق إلى هذه القيادة الجديدة، لم تكن له قيمة في منطق السياسة العباسية! بل كان في حس هذه السياسة أن هوى الناس لم يكن فيهم وإنما كان في أبناء عمومتهم، وذلك خطر حقيقي قادر على أن يرد الحق إلى أهله ويصحّح الوضع الشاذ. وفي ضوء هذا المنطق انطلق العباسيون في الاتجاه الذي انطلق فيه الأمويون من قبل **سياسة وعقيدة وعملاً**[31].

وإذا كان العلويون قد استطاعوا أن يستردّوا في عهد السفاح بعض أنفاسهم ويلعقوا بعض جراحهم لما كان يشغله من تفكير في استئصال خصومه من الأمويين ولما كان يحسّه من تفوق الشيعة في الكوفة التي يتخذها قاعدة خلافة فقد كان ينتظرهم على أيدي الطغاة من خلفاء بني العباس شر كثير فيما بعد...

وكان المنصور أول هؤلاء الطغاة. ولعل ما يسجله التاريخ من ولوغه في دماء العلويين يكاد لا يصدق. فعلى يديه يستشهد علويان كريمان كان المنصور نفسه فيمن عقدوا لأحدهما بيعة في الخفاء قبل ظهور الدعوة هو صاحب النفس الزكية[32].

---

(31) الشيعة والحاكمون، ص 139؛ أثر التشيع في الأدب العربي، ص 24؛ أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني الهجري، ص 51.

(32) أما الثاني فهو أخوه إبراهيم الذي عرف مكانه في البصرة فحارب حتى قتل. وكان محمد أخوه قد خرج في المدينة فحارب حتى قتل وقتل معه خلق كثير من أبناء المهاجرين والأنصار وأبناء جعفر بن أبي طالب ومن أبناء الحسين قتل معه الحسين وعلي ابنا زيد بن علي.

وعلى يديه أيضاً يتم تجميع أبناء الحسن وتجعل القيود والسلاسل في أرجلهم وأعناقهم ويحملون في محامل مكشوفة بغير وطاء[33] ثم يودعون مكاناً تحت الأرض لا يعرفون فيه الليل من النهار حتى إذا أشكلت أوقات الصلاة عليهم جزأوا القرآن خمسة أجزاء فكانوا يصلون على فراغ كل واحد من حزبه وكانوا يقضون الحاجة الضرورية في مواضعهم، فتشتد عليهم الرائحة فتتورم أجسادهم ولا يزال الورم يصعد من القدم حتى يبلغ الفؤاد فيموت صاحبه مرضاً وعطشاً وجوعاً[34].

ويتمّ على يديه لون آخر من ألوان التعذيب يمارس في علوي آخر هو محمد بن عبد اللّه العثماني وكان أخاً لأبناء الحسن من أمهم فتشقّ ثيابه حتى تبين عورته ثم يضرب مائة وخمسين سوطاً فيصيب سوط منها وجهه فيصيح في ضاربه: ويحك اكفف عن وجهي. فيصرخ المنصور في الجلاد: أن اضربه على رأسه! ويصيب السوط إحدى عينيه فتسيل على وجهه ثم يقتله[35].

ويتم على يديه كذلك لون جديد من ألوان التعذيب يمارس في محمد بن إبراهيم بن الحسن، فقد بنيت عليه أسطوانة وهو حي فمات فيها[36].

وفي ضوء هذا الجديد في أساليب التعذيب يقول الشاعر:

تاللّه ما فعلت أمية فيهم   معشار ما فعلت بنو العباس

وظل المهدي والهادي يطاردان العلويين ومن يتشيّع لهم أما الرشيد فقد كان من تصميمه ألّا يبقي من العلويين وشيعتهم على الأرض دياراً. ويبدو أن الرشيد كان مولعاً بأسلوب الأسطوانات المجوفة في القتل فقد كانت على ما يظهر أصلح القبور لخصومه من العلويين وشيعتهم!

وحين تشغل الأمين عن مطاردة العلويين وشيعتهم سيرة لاهية من جهة، ونزاع حاد بينه وبين أخيه المأمون من جهة أخرى يقبل المأمون بأسطورة التشيع ليكون أقدر

---

(33) يذكرنا هذا بما وقع في حادث الطف الفاجع.

(34) الشيعة والحاكمون، ص 146 نقلاً عن المقريزي في النزاع والتخاصم، المطبعة الإبراهيمية، ص 74؛ وعن المسعودي، ج 3، طبعة 1948، ص 310.

(35) الشيعة والحاكمون، ص 146-147 نقلاً عن ابن الأثير، ج 4، ص 375، وعن المقريزي في النزاع والتخاصم، ص 74.

(36) ابن الأثير، ج 4، ص 375.

بمسايرة الظرف على التخلص من هؤلاء الذين تستهوي سيرهم النقية أفئدة المؤمنين من الناس. **ولعلنا حين نقتل بسذاجة نكون أقرب إلى الفضيلة مما لو كنا نقتل بمكر وخديعة. وتلك حقيقة ضاعت في تاريخ المأمون على الطيبين من الشيعة!!**

وعلى الرغم من أن المعتصم لم يكن قليل الخطر على العلويين وشيعتهم فعلى يديه يموت «الجواد» مسموماً، وعلى الرغم من أننا نشك بما يشاع من مخالفة الواثق للسياسة العباسية العامة في هذا الصدد[37] فمع المتوكل نحسّ وطأة شديدة على آل أبي طالب وغلظة في جماعتهم وشدة غيظ عليهم وسوء ظن بهم على نحو ما يعبِّر أبو الفرج في «مقاتل الطالبيين»[38].

ويقترن بعهد المتوكل حادث الهدم الذي يتناول قبر الحسين وما حوله من المنازل والدور:

تاللَّه إن كانت أمية قد أتت ... قتل ابن بنت نبيها مظلوما
فلقد أتاه بنو أبيه مثلها ... هذا لعمرك قبره مهدوما
أسفوا على أن لا يكونوا شايعوا ... في قتله فتتبعوه رميما

وحادث آخر يقع لابن السكيت فقد استلّ لسانه من قفاه، وتلك وسيلة قتل جديدة لم تعرف قبل المتوكل[39].

ثم تهدأ بعصر التجزئة السياسية فترة اطمئنان على الحياة والعقيدة يحسّها الشيعة في ظل البويهيين في بغداد والحمدانيين في الجزيرة، والفاطميين بمصر...

ومع السلاجقة يعود الاضطهاد مرة أخرى إلى ما كان عليه من ضراوة (وفي ظل الأيوبيين ينشأ غلو شديد في القضاء على كل أثر للشيعة)[40].

وحين ينتهي الأمر إلى العثمانيين نكون قد انتهينا إلى تعصب شديد استبعد الشيعة

---

(37) الشيعة والحاكمون، ص 169. ففيها عن السيد محسن الأمين في الأعيان، أن الواثق أكرم العلويين وأحسن إليهم وتعهدهم بالأموال... ولعل ذلك كان يتم لغرض لا لنزعة! ج 1، دمشق 1944م.

(38) الصفحة نفسها من م. ن. والأدب في ظل التشيع، ص 69.

(39) وكان سبب ذلك أن المتوكل قال يوماً لابن السكيت: أيهما أحب إليك ابناي هذان: المعتز والمؤيد أو الحسن أو الحسين؟ فقال ابن السكيت: واللَّه إن قنبراً خادم علي خير منك ومن ابنيك. فقال المتوكل للأتراك: سلوا لسانه من قفاه ففعلوا فمات.

(40) الأزهر في ألف عام، ج 1، ص 58.

عن وظائف الدولة ومنعهم من ممارسة شعائرهم المذهبية ورزح بكلكله فوق صدورهم ما يقرب من أربعة قرون[41].

ـ 6 ـ

وإذا جاز أن نستخلص من هذا كله واقع أدب يمتحن صانعوه بمثل هذه الصور المفزعة من القمع فنحن في صدد أدب يتطرّح بالضرورة على كل موضوع قادر على أن يمتصّ بعض ما يستهلك العصب من انفعالات. وحين نستثني ما يقع في نطاق التجارب الخاصة فليس بعيداً أن يرد كل ما يتصل بالموضوع في أدب الشيعة إلى الجانب الفكري أو العاطفي من تاريخ الرأي الشيعي في الخلافة!!

1 ـ موضوع الأدب الشيعي وتطوره

والواقع أنه إذا تجاوزنا فترة الراشدين، وهي فترة لم يكن التشيع فيها أكثر من حب كبير يستقطب عواطف الشيعة حول علي، يلاحظ أن الجانب الفكري من العقيدة هو الذي يكاد يستغرق نشاط الأدب الشيعي شعره ونثره طوال الفترة التي أتيح للأمويين أن يتولوا مراكز القيادة فيها. ويظن أن ذلك إنما يتم لما يقع في العصر من تحدٍّ كبير يسرف في امتهان الرأي الشيعي من جهة، ولما يتوافر في هذه المرحلة أو في ثلثها الأخير على الأخص من ثقافة جديدة، هي بالرغم من أنها لم تكن قد ترسخت بعد في الحياة العقلية كانت جديرة بأن توفر منطقاً للدفاع عن العقيدة بشكل عام، من جهة أخرى.

ولعلنا لا نعدم أمثلة لذلك في «هاشميات الكميت» وكان الحجاج يمتد فيها أحياناً إلى أكثر من عصر بني أمية، وإن يكن حجاجاً يقع بغير توتر في الغالب. وفي «مناقشات الحميري» لموضوع الخلافة، وكان السيد يوسعها إلى عهود الراشدين الثلاثة ثم يربط على معنى الاغتصاب بين الخلافة الأولى ونزعة الملك الأموية!! وأخيراً في «نثر الأئمة» على مستوى الحوار أو الخطبة أو الرسالة، وكان موضوعه أبداً حقاً مهتضماً قام الدليل عندهم على أنه للطالبيين دون غيرهم[42].

---

(41) دامت سيطرة العثمانيين على العرب من 1516م إلى 1918م.

(42) عبد الله بن جعفر، في خطبة من أدب السياسة في العصر الأموي، ص 314.

ثم يطاح بالأمويين في انقلاب يشترك في التهيئة له علويون وعباسيون. **ويقع بعد ذلك استئثار بالسلطة يبرره العباسيون بقاعدة إسلامية في الميراث.**

وإلى خلافة الرشيد في أبعد تقدير، يلاحظ أن ما يصاغ من أدب شيعي فيما بعد ينصرف في جملته عن الجانب الفكري من العقيدة إلى الجانب العاطفي فيها، أي ينصرف عن الجدل في موضوع الخلافة على مستوى السقيفة ـ وهو الموضوع الأساسي في الجانب الفكري من عقيدة الشيعة ـ إلى حديث على مستوى المشكلة السياسية المعاصرة، أو على مستوى العاطفة مدحاً ورثاء وهجاء... إلخ. وينبغي أن نستثني هنا ما كان يرد على ألسنة الثائرين من أئمة العلويين فقد ظل هذا يعيش مشكلة الحق الذي يتواصل اغتصابه ـ في نظرهم ـ لأن ثوراتهم ـ على حقيقتها ـ جدال عملي في هذه المشكلة.

ويبدو أن ما وقع من انقلاب خطير في السياسة كان جديراً بأن يقطع ما تواصل إلى عهد الرشيد من جدل الخلافة على مستوى التطرف الذي عرف به السيد الحميري على الأقل، لأن العهد الذي تحدى الشيعة بانتسابه رأياً وعاطفة إلى أول صورة للخلافة في السقيفة وبتطاوله على رمزها الكبير كان قد انهار...

وأما ما كان يتراءى من انتساب العباسيين دينياً إلى الخلافة الأولى فذلك جزء من المخطط الذي كان يرمي إلى أن تسدّ في وجوه العلويين جميع منافذ الوصول إلى الحكم. وعلى هذا الوجه من الرأي تفسّر الاستجابة السريعة لما يقترحه الحميري على المهدي وكان قد جلس يوماً لتوزيع العطاء على قريش في أبياته التالية:

قل لابن عباس سمي محمد ... لا تعطين بني عديّ درهما
احرم بني تيم بن مرة إنهم ... شر البرية آخراً ومقدما
إن تعطهم لا يشكروا لك نعمة ... ويكافئوك بأن تذمّ وتشتما
وإن ائتمنتهم لو استعملتهم ... خانوك واتخذوا خراجك مغنما
منعوا تراث محمد أعمامه ... وبنيه وابنته عديلة مريما
وتآمروا من غير أن يستخلفوا ... وكفى بما فعلوا هنالك مأثما
لم يشكروا لمحمد أنعامه ... أفيشكرون لغيره إن أنعما
والله منّ عليهم بمحمد ... وهداهم وكسا الجنوب وأطعما
ثم انبروا لوصيه ووليه ... بالمنكرات فجرّعوه العلقما[43]

(43) شاعر العقيدة، ص 83-84؛ حديث الأربعاء، ج 2، دار المعارف بمصر 1925، ص 249.

وعليه أيضاً يحمل خطاب داود بن علي في الكوفة يوم بويع أبو العباس السفاح فقد قال: يا أهل الكوفة لم يقم فيكم إمام بعد رسول اللّه إلا علي بن أبي طالب وهذا القائم فيكم: يعني أبا العباس[44]. **وتلك براءة كيّسة من خلافة الراشدين الثلاثة!!**

وعليه كذلك تحمل أبيات النمري في مدحه للرشيد:

يا ابن الأئمة من بعد النبي ويا ابن الأوصياء أقرّ الناس أو دفعوا
إن الخلافة كانت إرث والدكم من دون تيم وعفو اللّه متّسع
لولا عدي وتيم لم تكن وصلت إلى أمية تمريها وترتضع[45]

ويبقى أن السياسة العباسية ظلت تتحدّى التشيع في عقيدته بحق الطالبيين في مراكز القيادة، وإذن فقد ظل ممكناً أن يقال: لقد كان هناك ما يبرّر الاتصال بالجانب الفكري من العقيدة واستنفار الطاقات الأدبية الشيعية للدفاع عنها!! وحين يضاف إلى هذا أن الثقافة العقلية التي صاغها المعتزلة دفاعاً عن العقائد كانت قد نضجت نضجاً كاملاً خلال هذه الفترة نكون قد عدنا إلى ما كان يبرّر اهتمام الأدب الشيعي بالجانب الفكري من العقيدة في العصر الذي سبق...

ولكن الواقع أنه على الرغم من خطورة التحدي السياسي الذي كان يجابه به الشيعة في ظل العباسيين فإن ما يقع منه على مستوى العقيدة لم يكن من طبيعته أن يجرّ إلى جدل في الخلافة يوسّع بغير مبرر إلى عهد الراشدين الثلاثة! وإنما كان من طبيعته أن يحصر النزاع في قضية تعدّ جانبية بالقياس إلى تحدي الأمويين على المستوى نفسه.

وعلى كل حال فقد كان التحدي العباسي يبرّر وجوده بقاعدة إسلامية في الميراث. ثم إن ما ينسب منه إلى الأدب يلاحظ في دفاعه ومناظرته تجنب الشتم والقذف وتلك ظاهرة كان يقتضيها على ما يبدو «أن هجاء العلويين لم يكن يسيراً فقد كان الدين يأباه في ذلك الوقت وكانت كرامة الخلافة العباسية تأباه هي الأخرى، فالعلويون من بني هاشم، وهجاؤهم هجاء للعباسيين»[46].

---

(44) الدكتور الجواري، الشعر في بغداد إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ط 1، دار الكشاف، بيروت 1956، ص 88 نقلاً عن المسعودي، مروج الذهب، ج 3، مصر 1346هـ، ص 167.

(45) الشعر في بغداد إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 92.

(46) حديث الأربعاء، ج 2، ص 234.

وإذن فليس هناك ما يبرر الاهتمام بالموضوع الرئيس في الجانب الفكري من العقيدة الشيعية خلال هذه الفترة من حكم بني العباس، لأن تحدياً كبيراً على مستوى العقيدة لم يتفق أن وقع وهو الذي يمثل (المثير) في انتفاضة المجابهة، ويبقى أن ما يتوافر من ثقافة الدفاع عن العقائد لا تتحقق به وحده هذه الانتفاضة.

وفي هذا الضوء يبدو من النشاز جل المحاولات التي تخرج على هذا المنطق. أما أن تقع محاولات أخرى هي من طبيعة التحدي الكيس الذي يجابه به الرأي الشيعي في هوية الورثة فذلك أمر طبيعي، وإن تكن هذه المحاولات قد تضاءلت هي الأخرى فيما بعد!! وهكذا لم يكن غريباً أن يرد شاعر العلويين محمد بن يحيى التغلبي على مروان بن أبي حفصة شاعر العباسيين ببرهان أشبه ببرهانه فيقول:

لِـمَ لا يـكـون وإن ذاك لـكـائـن ... لـبـنـي الـبـنـات وراثـة الأعـمـام
لـلـبـنـت نـصـف كـامـل مـن مـالـه ... والـعـم مـتـروك بـغـيـر سـهـام
مـا لـلـطـلـيـق ولـلـتـراث وإنـمـا ... صلّى الـطـلـيـق مـخـافـة الـصـمـصـام

وكان مروان قد قال:

يـا بـن الـذي ورث الـنـبـي مـحـمـداً ... دون الأقـارب مـن بـنـي الأرحـام
الـوحـي بـيـن بـنـي الـبـنـات وبـيـنـكـم ... قـطـع الـخـصـام فـلات حـيـن خـصـام
مـا لـلـنـسـاء مـع الـرجـال فـريـضـة ... نـزلـت بـذلـك سـورة الأنـعـام
أنّـى يـكـون ولـيـس ذاك بـكـائـن ... لـبـنـي الـبـنـات وراثـة الأعـمـام

ولكن الذي حدث أن شاعراً كبيراً كالسيد الحميري ظل يمارس جدل العقيدة على نحو ما كان يفعل في عهد بني أمية، وذلك ينبغي أن يكون قياساً مع الفارق! وقد كان له من كيسانيته مندوحة عن ذلك «فمبادئها لا تمنع من أن يتولى العباسيون أمور الناس ما دامت تدعو إلى إمام غائب لم يحن وقت ظهوره بعد»[47]، والعباسيون هاشميون وكلهم بالنسبة للكيسانية سواء، ويكفيهم فضيلة أنهم قضوا على أعدائهم[48].

دونـكـمـوهـا يـا بـنـي هـاشـم ... فـجـددوا مـن عـهـدهـا الـدارسـا
دونـكـمـوهـا فـالـبـسـوا تـاجـهـا ... لا تـعـدمـوا مـنـكـم لـه لابـسـا

---

(47) أدب السياسة في العصر الأموي، ص 196 نقلاً عن الأغاني 9/ 94. وفي أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني تنسب الأبيات لجعفر بن عفان نقلاً عن الأغاني، ج 12، ص 94.

(48) شاعر العقيدة، ص 59.

دونكموها لا علا كعب من — كان عليكم ملكها نافسا
لو خيّر المنبر فرسانه — ما اختار إلّا منكم فارسا
قد ساسها قبلكم ساسة — لم يتركوا رطباً ولا يابسا
ولست من أن تملكوها إلى — مهبط عيسى فيكم آيسا

وإذن فقد كان الحميري بعيداً عن التحدي الكبير الذي كان يجابه به في المرحلة الأخيرة من حكم بني أمية، ثم هو أيضاً بعيد عن معاناة التحدي العباسي الجديد الذي ينفعل به الجعفرية والزيدية وهما كل ما يتبقّى من فرق الشيعة الرئيسة القائمة إلى ذلك التاريخ(49).

ويبدو أنه كان بعيداً حتى عن مشاعر المشاركة الوجدانية لمن يربطه بهم حب كبير لآل البيت! لقد ظل ينطلق في تقويم الأحداث من كيسانيته على ما يظهر ومن هنا يرفض ثورة إبراهيم على المنصور ثم هو لا يشارك وجدانياً في مأساتها لأنها تقع عنده بغير مسوغ.

ويستخلص من هذا كله أن الحميري كان يحيا هدنة كاملة مع السلطة إلّا في النادر(50) ولم يكن هناك مبرر للعودة بموضوعه الشعري إلى عهود التوتر والأزمات العصبية وما يرافق ذلك مما يوشك أن يكون سباً!!

وإذا كان الحميري يوسّع هذا الانفجار إلى عصر بني العباس فذلك لأن ذكريات حية من عصر التحدي عاش الحميري نفسه واقع اضطهادها، ظلت تشدّه إليه، وهكذا لم يعد بحاجة إلى تحدٍّ يقع في حياته بالفعل؛ لأن الذكرى حين يعاش واقعها بخاصة، قادرة على الإثارة قدرة المعاناة الفعلية!! ويبقى أن الحميري ينفجر أحياناً على مستوى السب وتلك ظاهرة يمكن أن تعزى إلى أنه لا يستطيع الخروج على

---

(49) شاعر العقيدة، ص 29-30.

(50) لقد عرّض بالمهدي حين ادّعى بأنه هو محمد المهدي الذي بشّر به رسول اللّه لأن ذلك يصطدم بصميم عقيدته في إمامة المنتظر فقال:

تظنى أنه المهدي حقاً — ولم تقع الأمور كما تظنى
ولا واللّه ما المهدي إلّا — إمام فضله أعلى وأسنى

ويلاحظ أنه حتى في هذا التعريض كان كيّساً لكأنه لا يريد أن ينقض الهدنة!! م. ن، ص 121-122.

تكوينه النفسي في ظل حكم كان أبرز خصائصه أنه يستمرئ الشتم ويغري به ويجزي عليه[51].

ثم يلاحظ بعد الحميري ـ وهو ظاهرة لا تتناسق مع الفترة بقدر ما تتناسق مع نفسها ـ أن العصر يعود بغير تحدٍّ كبير، ومن ثم يعود بغير مجابهة كبيرة، **ظل موضوعها أبداً جدلاً في النص والاختيار!!** وحتى جدل الوراثة وهو كل ما اقتضاه التحدي العباسي الجديد من مجابهة فلم يستطع أن يمتد إلى أبعد من مروان بن أبي حفصة إلا على نحو التكرار الممل لقاعدة الميراث الإسلامية التي اختار لها مروان أبلغ الصيغ الشعرية وجازة ووضوحاً لتكون فيما بعد إعلاناً على كل المستويات الذهنية، **يؤكد شرعية الخلافة العباسية وسقوط الادعاء العلوي بحقه في وراثة الرسول!!**

ومن هنا تسقط أبيات اللاحقي لأنها لم تستطع أن تضيف إلى حجة ابن أبي حفصة أكثر من تفصيلات فقهية مملة:

نشدت بحق اللّه من كان مسلماً ... أعمّ بِهِ قومَ الأعاجم والعَرَبْ
أعم رسول اللّه أقرب زلفةً ... لديه أم ابن العم في رتبة النسبْ
وأيهما أولى به وبعهده ... ومن ذا له حق التراث بما وَجَبْ
فإن كان عبَّاسٌ أحقّ بتلكُمُ ... وكان عليٌّ بعد ذاك على سَبَبْ
فأبناء عبَّاسٍ هُمُ يَرِثونه ... كما العم لابن العم في الإرث قَدْ حَجَبْ[52]

وتسقط مثلها أبيات الطاهر علي بن عبد اللّه:

لو كان جدّكم هناك وجدّنا ... فتنازعا فيه لوقت خصام
كان التراث لجدّنا من دونه ... فحواه بالقربى وبالإسلام
حق البنات فريضة معلومة ... والعم أولى من بني الأعمام

لأنها هي الأخرى لا تضيف جديداً إلى ما يعرف من حجة مروان في ميميته المشهورة!

---

(51) الدكتور علي الوردي، مقدمة لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 3. ففيها أن «شخصية الإنسان اليافع تتأثر في حاضرها بما حدث لها في ماضيها وهذا التأثير قد يكون لاشعورياً إنما هو موجود على أي حال وهو قد يظهر بمظهر العقدة النفسية التي تدفع الإنسان نحو بعض الأفعال السخيفة إذ هو يفعلها مرغماً بتأثير حافز لاإرادي يسيطر عليه».

(52) حديث الأربعاء، ج 2، ص 244؛ أدب الشيعة حتى نهاية القرن الثاني الهجري، ص 356.

ويسقط كذلك ما يقوله منصور النمري في هذا الصدد:

يا أيها الناس لا تعزب حلومكم ... ولا تضفكم إلى أكنافها البدع
العم أولى من ابن العم فاستمعوا ... قول النصيحة إن الحق مستمع[53]

فهو وإن استطاع أن ينقل القاعدة لكنه لم يستطع أن ينقلها من جو الفقه إلى جو الأدب. ويحاول مرة أخرى فيسقط على نحو ما يسقط من قبل. ويلاحظ أن نثرية مضطربة تستغرق خواطره وتعجز عن أن تتخير حتى صياغتها اللفظية الواضحة:

فإن شكروا فقد أنعمت فيهم ... وإلا فالندامة للكفور
وإن قالوا بنو بنت فحق ... وردوا ما يناسب للذكور
وما لبني بنات من تراث ... مع الأعمام في ورق الزبور

والواقع أن هذا المعنى الذي أبدع في صياغته مروان بن أبي حفصة كان الخلفاء يأنسون إلى سماعه ويرضون بعد السخط إذا استمعوا إليه، وكان مفتاح الوصول إليهم والحظوة لديهم فلذلك تداوله الشعراء وكانوا لا يفتأون يعيدون فيه ويبدئون[54].

وفي جانب المعارضة لم يستطع جدل الوراثة أن يمتد إلى أبعد من محمد بن يحيى ذلك لأن الشاعر يرد بقاعدة في الميراث تعجز عن أن تشق طريقها إلى منطق الناس بوضوح القاعدة العباسية.

والواقع أن بدعة الوراثة هذه لم تكن أكثر من مخاتلة. ففي الرأي الشيعي لا يقاس حق الخلافة على وراثة الحطام! وهي ليست حقاً إلّهياً إلا على معنى أنها ليست مصلحة مرسلة يصار فيها إلى اختيار الناس. ووراء النص تقع دائماً أعلى كفاءة ويبقى أن هذا النص يتسلسل فيما يشبه الوراثة! **وتلك ظاهرة تربط عند الشيعة دائماً بتزكيات النبوة!!**

ولعل ما في قاعدة الميراث العباسية من مخاتلة لم تكن تخفى على الشاعريات الشيعية النابهة، ومن هنا انصرفت عن الجدل الفقهي إلى صور من المجابهة ربما كانت أقدر على أن تنصر حق المعارضة. وعلى هذا الوجه من الرأي يحمل ما يقوله دعبل في إبراهيم المهدي حين يتولى الخلافة في بغداد في غيبة المأمون:

إن كان إبراهيم مضطلعاً بها ... فلتصلحن من بعده لمخارق
ولتصلحن من بعد ذاك لزلزل ... ولتصلحن من بعده للمارقي

(53) الدكتور الجواري، الشعر في بغداد إلى نهاية القرن الثالث الهجري، ص 92.
(54) م. ن، ص 90.

أنّى يكون، ولا يكون، ولم يكن ليـنال ذلك فاسق عن فاسق[55]

لقد كان دعبل يرد قاعدة الميراث بجدل المفارقة إذا صحَّ التعبير. ثم هو يمسخ الصيغة الرائعة فينقلها من صعيد الفقه إلى صعيد الفسق!! وتلك التفاتة ذكاء، لأن جدلاً على صعيد الفقه لن ينتهي بغير الفشل لوضوح المنطق في القاعدة العباسية، وتلك حقيقة خفيت على محمد بن يحيى.

ومهما يكن من أمر فنحن انطلاقاً من عصر الرشيد سنكون بين يدي ثقافات تتميّز بأنها أوسع من ثقافة الاستظهار وأكثر من برهان ينفع في جدل العقائد. وإذا جاز أن نحمّل هذه الثقافات مفهوماً معاصراً أمكن أن نقول: إنها أقرب إلى نظرية الخطأ والصواب في الرأي الواحد وكانت ثقافات الاستظهار أبداً ألصق بنظرية الخطأ أو الصواب في الرأي الواحد. ومن هنا كان يلح أدب الشيعة خلال الحكم الأموي على موضوع «الغدير» مثلاً ليصحّح مبدأ النص في الخلافة وكان ينطلق إلى ذلك من نظرية الخطأ أو الصواب في وجهة النظر الواحدة، ومن مسلمات شيعية لا تقبل الجدل كصرف «المولى» إلى المعنى السياسي فيما يرد من حديث الرسول (ص) في هذا الصدد. ومن هنا أيضاً كان ينفعل انفعالاً شديداً لما يرى من اعتداء التاريخ على هذه الحقيقة!

ولعل في أدب السنَّة ما يجيء على هذا القياس مع فارق النظرة للموضوع، ولو كان الأدبان ينطلقان من نظرية الخطأ والصواب في الرأي الواحد لكانا جديرين بأن يلتقيا على جدل سمح، بل كانا جديرين بأن ينصرفا عن الموضوع من الأساس! وهو ما يكاد يقع في الأدب الشيعي بالفعل خلال التطور الثقافي العميق في فترة بني العباس الطويلة. . .

وفي هذا الضوء يمكن أن يقال: إن انفتاح الفترة التاريخية على تطورات عميقة في الحياة الثقافية أشاع الرؤية العلمية للأشياء، ومن هنا كان موضوع الأدب الشيعي يتحرّر من الالتصاق بالجانب الفكري من العقيدة وينزع إلى جانبها العاطفي. ينبغي أن

(55) الشعر في بغداد إلى نهاية القرن الثالث، ص 108. ومخارق: أحد المغنين في صدر الدولة العباسية وكان إبراهيم بن المهدي مشهوراً بالغناء وضرب العود، فالشاعر يتهكم به ويقول: إذا صلحت الخلافة له وهو مغن عواد فأجدر بها أن تصلح لغيره من المغنين فيكون مخارق ولي عهده. وزلزل: هو منصور زلزل كان مغنياً واشتهر بالضرب على العود والمارقي: هو زرزور غلام علي بن المارقي كان من المغنين.

نحترس من أن نوسّع هذه الظاهرة إلى فترات التحدي، وإلى الطاقات الضعيفة التي تعجز عن أن تكون على مستوى التطور استيعاباً وتمثيلاً!!

وإذا تجاوزنا عن الاستثناءات الصغيرة التي تتمثّل بحديث يقع أحياناً شديد الكياسة في الجانب الفكري من العقيدة، فعلى امتداد الفترة العباسية يظل واقع الأمثلة يصحّح في الغالب منطق الظاهرة إلى «مهيار الديلمي».

فمع دعبل مثلاً يلاحظ أنه يستوحي عاطفتي حزن وغضب ثم لا يكاد يتجاوزهما إلى مشاكل الرأي وما تجر إليه مما يستهجن من التطاول على الرموز الإسلامية الكبيرة[56].

وما يشك في أن الرجل كان يتوفّر على قدر من ثقافات عصره، ومن هنا فهو يتناسق مع فترته وطاقته على أن يستوعب ويتمثل[57] وقد ظل خمسين عاماً **يحمل على ظهره خشبة يبحث عمن يصلبه فوقها**[58]، وذلك دليل نشاط في الحياة السياسية على مستوى المعارضة العنيفة.

وربما يستوحي دعبل عاطفتي غضبه وحزنه معاً فيقول في هجاء الرشيد على أثر وفاة الرضا واتهام المأمون بأنه دسّ له السم ليتخلص منه:

وليس حي من الأحياء نعلمه ... من ذي يمان ومن بكر ومن مضر
إلا وهم شركاء في دمائهم ... كما تشارك أيسار على جزر[59]
قتل وأسر وتحريق ومنهبة ... فعل الغزاة بأرض الروم والخزر[60]
أرى أمية معذورين إن قتلوا ... ولا أرى لبني العباس من عذر

---

(56) عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج 2، 1968، ص 286.

(57) ينسب ياقوت في معجم الأدباء إلى دعبل مؤلفاً وضعه في طبقات الشعراء. حنا فاخوري، تاريخ الأدب العربي، ص 504. ودعبل من رواة الشعر ونقاده ومن أهل التصنيف في التاريخ والشعر والشعراء. عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج 2، 1968، ص 286.

(58) يحتمل أن يكون دعبل قد حملها منذ هجا الرشيد 203هـ يوم مات علي الرضا ودفن في طوس عند قبر الرشيد. أثر التشيع في الأدب العربي، ص 130؛ الشيعة والحاكمون، ط 2، 1962، ص 179.

(59) الأيسار: المجتمعون على الميسر. الجزر: جمع الجزور وهو ما يجزر من النوق والغنم وكانوا إذا نحروها قسموها أقساماً يقامرون عليها.

(60) الخزر: البلاد المجاورة بحر قزوين وهم خليط من الوثنيين والنصارى واليهود.

أربع بطوس على القبر الزكي إذا ... ما كنت تربع من دين على وطر[61]
قبران في طوس خير الناس كلهم ... وقبر شرهم هذا من العبر
ما يُنفَعُ الرجس من قرب الزكي ولا ... على الزكي بقرب الرجس من ضرر
هيهات كل امرئ رهن بما كسبت ... له يداه فخذ ما شئت أو فذر

وتعرض له محن آل البيت فيرسل فيهم تائيته الذائعة النائحة:

مدارس آيات خلت من تلاوة ... ومنزل وحي مقفر العرصات
ديار علي والحسين وجعفر ... وحمزة والسجاد ذي الثفنات[62]
ديار عفاها كل جون مباكر ... ولم تعف للأيام والسنوات[63]
قفا نسأل الدار التي خف أهلها ... متى عهدها بالصوم والصلوات
ملامك في أهل النبي فإنهم ... أحباي ما عاشوا وأهل ثقاتي
أرى فيهم في غيرهم متقسماً ... وأيديهم من فيئهم صفرات
فآل رسول اللّه نحف جسومهم ... وآل زياد حفّل القصرات[64]
بنات زياد في القصور مصونة ... وآل رسول اللّه في الفلوات
إذا وُتروا مدُّوا إلى أهل وترهم ... أكفّاً عن الأوتار منقبضات

وفي رثاء الحسين يقول:

رأس ابن بنت محمد ووصيه ... يا للرجال على قناة ترفع
والمسلمون بمنظر وبمسمع ... لا جازع من ذا ولا متخشع
أيقظت أجفاناً وكنت لها كرى ... وأنمت عيناً لم تكن بك تهجع
كحلت بمنظرك العيون عماية ... وأصمّ نعيك كل أذن تسمع

---

(61) أربع: قف. طوس: مدينة بخراسان. الزكي: الطاهر. الوطر: الحاجة.

(62) الثفنات: جمع الثفنة وهي من البعير ما لاصق الأرض إذا استناخ ومن الإنسان الركبة ومجتمع الساق والفخذ. وذو الثفنات: لقب زين العابدين علي بن الحسين فلقد كان يصلي كل يوم ألف ركعة فصار في ركبته مثل ثفن البعير.

(63) الجون: السحاب الأسود الممطر. يقول: إن هذه الديار عفت لكثرة ما تسقيها الأمطار وتجود عليها السماء بخيرها لقدسية أماكنها ولم تعف لكرور الأيام والسنين.

(64) القصرة: أصل العنق. يؤلم الشاعر أن يكون أهل البيت ضعاف الأجسام لما بهم من عوز وهم أبناء عم العباسيين في حين أن آل زياد غلاظ الرقاب من النعمة التي أولاهم إياها العباسيون مع أنهم أمويون.

ما روضة إلّا تمنت أنها لك مضجع ولخط قبرك موضع

ثم مع أبي تمام نجد أنفسنا أمام شاعر «لا يحرّك لسانه بما تنتجه قرائح الناس»[65] وإنما هو شاعر على مذهب ابن رشيق: «يولد المعنى ويخترعه ويصرفه عن وجهه إلى وجه آخر»[66] حتى لقد ظنّت فيه رداءة لكثرة ما يخرج به على المألوف.

والحق أن تلك مسؤولية ثقافة عميقة يظهر أثرها في أبي تمام على معنى التذويب لا على معنى الاستظهار، فعلى معنى التذويب وحده يتحول غذاء الفكر إلى طاقة قادرة على أن تبدع.

وليس غريباً أن يتوفر أبو تمام على جملة الثقافات التي تشيع في العصر وتنتشر بين الناس، وفي طليعتها ثقافة الإغريق، وكانت الزي الشائع بعد المأمون، كما كانت الفارسية الزي الشائع بعد هرون.

ومن المؤكد ـ بالإضافة إلى هذا ـ أن أبا تمام كان قد احتك احتكاكاً شديداً بنزعة التحرر التي تناولت الدين في أقدس مظاهره وكان المأمون قد ساعد على أن تشيع في الحياة العقلية غير ناظر إلى ما كانت تجابه به من استنكار في أوساط المحدثين[67].

ولكن الذي يلاحظ أن ثقافة استظهار تطغى على ما ينشئه أبو تمام من أدب العقيدة أحياناً حتى ليظن أنه يقع نشازاً في تناسق الفترة على امتدادها الطويل مع الجانب العاطفي من عقيدة الشيعة.

والحق أن ما في رائيته المشهورة ـ وهي كل مصادر هذا الظن على ما يبدو ـ لا يمثل استثناء كبيراً لما افترضنا من ظاهرة التناسق بقدر ما يمثل حديثاً شديد الكياسة في بعض الجوانب النظرية من العقيدة. وبعيد أن يكون هذا نشازاً في الظاهرة ولعله من لوازم الموسوعات التاريخية، وأبو تمام واحدة منها.

والرائية على نحو ما ترد في الجزء الأول من بدر التمام[68] تقع في ثلاثة وسبعين بيتاً، تستغرق أربعة وعشرين منها مقدمة تنزع منزعاً محافظاً وذلك طابع يوشك أن

---

(65) عمر فروخ، أبو تمام، ط 1، بيروت 1935، ص 37.

(66) ابن رشيق، العمدة، تحقيق محيي الدين عبد الحميد، ج 1، ط 3، 1963، ص 116.

(67) عمر فروخ، أبو تمام، ص 30.

(68) الدكتور ملحم إبراهيم أسود، بدر التمام في شرح ديوان أبي تمام، ج 1، مطابع قوزما، بيروت 1928، ص 375-385.

يكون عاماً لنهج القصيدة في ديوان أبي تمام[69] ويستغرق أربعة عشر من أبياتها مدح لعلي بن أبي طالب من خلال النضال الحربي الذي يخوض غمراته على أخطر مستويات البطولة!! حتى إذا كان حديث المشكلة التاريخية فنحن بين يدي أبيات أربعة تتناول موضوع «الغدير» على نحو ما يقع في عقائد الإمامية إيماناً بصحة الواقعة، وانعقاد الولاء على معنى السياسة يرافقه ما يشبه أن يكون عتاباً عاماً على تناسي ذلك:

ويوم الغدير استوضح الحق أهله ... بضحياء لا فيها حجاب ولا سر
أقام رسول اللّـه يدعوهم بها ... ليقربهم عرف وينآهم نكر
يمدّ بضبعيه ويعلم أنه ... وليّ ومولاكم فهل لكم خبر
يروح ويغدو بالبيان لمعشر ... يروح بهم غمر ويغدو بهم غمر

وحين يستثنى ما يجيء اعترافاً بتشيع أبي تمام[70] فجميع ما يتبقى من أبيات القصيدة يعدّ من مجابهة العاطفة. وحتى على هذا المعنى يظل أبو تمام شديد الكياسة لأنه يظل في مجابهته بعيداً عن تحديد الهويات إلا على أسلوب التلميح.

وإذا كنا مع البحتري فنحن مع شاعرية ضخمة، تظل بالرغم من كل ما تنطوي عليه

---

(69) الدكتور نجيب محمد البهبيتي، أبو تمام الطائي: حياته وحياة شعره، مطبعة دار الكتب المصرية، 1945، ص 225.

(70) عبد العزيز سيد الأهل، عبقرية أبي تمام: «إنَّ أبا تمام كان فطناً إلى الطريق التي كان عليه أن يسلكها لكل واحد من هؤلاء ليتمكن من قلبه ويفوز برفده. وفي أخباره ما يفيد بأنه شعّب مسالكه إلى الذين يمتد إليهم أمله فإن سهل أن يدخل في أبوابهم وإلا توسل إليهم بأسبابهم أو ما يرضيهم، وقد أشاعوا أنه تشيع ليرضي المأمون إذ كان المأمون معروفاً بالتشيع. ويخيل إلينا أن الإشاعة لا تقوم على أساس فأبو تمام يتعرّف إلى التشيع ويعتنقه منذ احتكاكه بديك الجن الحمصي وهو بعد في مطلع حياته الأدبية قبل أن يطمع بجاه أو مال، ص 17. وعمر فروخ، أبو تمام، ص 12.

ثم إن المأمون لم ينصرف في سورية عن أبي تمام إلا لأنه يتشيع وكان جديراً به على نحو ما يصوره المصورون من الانتهازية أن ينصرف هو عن التشيع ليرضي المأمون الذي انصرف هو الآخر عن التشيع، ما دام يتوسل لمأموليه بأسبابهم وبما يرضيهم... والواقع أنه ظل يبتعد عن بغداد طوال فترة المأمون وذلك دليل رسوخ المذهب في نفسه.

عمر فروخ، أبو تمام، ص 16-17.

من ضعف التسكع وراء الرفاه جديرة بالتقدير. ثم هي شاعرية مثقفة لا على مستوى أداة التعبير فحسب، بل على مستوى ما كان يشيع في الحياة العقلية من ثقافات لم يكن بد لشاعر على غراره من الإلمام بها على الأقل.

ولقد جرى كثير من المؤرخين للبحتري على أنه لم يدرس الفلسفة، ولا مسائل المنطق مستدلين على ذلك بقوله وهو يرد على عبد اللّه بن عبد اللّه بن طاهر:

كلفتمونا حدود منطقكم والشعر يغني عن صدقه كذبه
لم يكن ذو القروح يلهج بالمنطق ما نوعه وما سببه

وليس في ذلك دليل على ما يدعون لأن الشاعر يرى في هذه الأبيات أن للشعر طريقاً وللمنطق آخر، وأنه ليس من الضروري أن يتبع الشعر حدود المنطق لأن امرأ القيس زعيم الشعراء لم يكن يعرف المنطق ولا خضع شعره لقواعد هذا العلم. وذلك القول لا يدل على أن البحتري لم يعرف الفلسفة والمنطق.

وبعيد أن يجهل البحتري هذه المادة التي كان لها رواج كبير في عصره. **ويلاحظ أنه قد تأثر تأثراً بيناً بها عندما ألف كتابه «الحماسة» واتبع فيه تقسيماً دقيقاً أعمق من تقسيم أبي تمام لحماسته، بل إنه في هذه القصيدة نفسها جارى عبيد اللّه في بعض مسائل الفلسفة فقسم العقل إلى مطبوع ومكتسب**[71].

والعقل من صيغة وتجربة شكلان: مولوده ومكتسبه

ثم إنه يلاحظ خلال ما كان يفلت من خواطر البحتري في آل البيت أن الشاعر يتشيّع لهم وكان منطق الظرف السياسي يحتم أن تظل هذه النزعة ضعيفة في العلن، تناسقاً في جانب السلب مع ما كان يخطط لتصفية العلويين في بلاط المتوكل. ومن هنا يهدم قبر الحسين ويمنع الناس من زيارته ثم يكون ظاهر البحتري: **على أن ذلك من مستلزمات أمور الدنيا مشفوعة بأهداف الدين**[72] في حين لم يكن الخليفة في الواقع إلا رجل تهتك وطالب لذة عاش للمتعة وقتل على مائدة الخمرة[73].

لقد ظل البحتري يتعلق بأسباب الدنيا على كل وجه وتلك مسؤولية الحياة الأولى في الفقر المدقع!!

---

(71) الدكتور أحمد أحمد بدوي، البحتري، سلسلة نوابغ الفكر العربي، ص 42.
(72) نديم مرعشلي، البحتري، مطابع دار الشرق الجديد، بيروت 1960، ص 30.
(73) م. ن، ص 33.

ولكنه حين يأنس في الظرف سعة للمكاشفة يعود إلى حقيقته المذهبية في حديث يتناسق بالضرورة مع فترة التطور الثقافي التي يعيشها من جهة، وطاقاته على استيعاب هذا التطور وتمثيله من جهة أخرى.

وكان ممكناً أن ينزع البحتري في حديث العقيدة منزعاً آخر لوأن تشيّعه كان من تاريخه الطويل في التلون قياساً على موقفه من ابن الخصيب[74]. وفي الظرف السياسي الجديد كان ما يرجح أن يتغير المنزع بل كان فيه ما يوجبه ذلك أن الحركة المنتصرية، من جانب المنتصر على الأقل، قامت من أجل الطالبيين[75].

ولكن البحتري ظل في حديثه ذلك الشاعر الشيعي المثقف الذي يتوقى جدل الرأي ويجنح إلى جدل العاطفة. وهو حتى في هذا الجدل الأخير يبالغ في الكياسة لكأن ألفته الشديدة للعباسيين ظلت تجد لها تأثيراً على أعصابه، ومثل هذا يقع للمتنبي فيما بعد إزاء سيف الدولة:

رمى واتقى رميي ومن دون ما اتقى   **هوى كاسر قوسي وكفي وأسهمي**

ولعل ما يقع من هذا الحديث متصلاً بموقف المنتصر من العلويين خير مثل لما نذهب إليه:

حججنا البنية شكراً لما   حبانا به اللّه في المنتصر[76]
تطوّل بالعدل لما قضى   وأجمل في العفو لما قدر[77]
رددت المظالم واسترجعت   يداك الحقوق لمن قد قهر
وآل أبي طالب بعدما   أذيع بسربهم فابذعر[78]
ونالت أدانيهم جفوة   تكاد السماء لها تنفطر

---

(74) هو الوزير ابن الخصيب كان قد شفع للبحتري عند المنتصر ثم نقم المنتصر على الوزير فسار البحتري إلى التحريض عليه والإفتاء بقتله واستصفاء أمواله:

والرأي كل الرأي في قتله   بالسيف واستصفاء أمواله

(75) محمد جواد مغنية، الشيعة والحاكمون، ط 2، ص 171؛ والعقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، الطبعة الثالثة، 1950، ص 213.

(76) البنية: الكعبة. حباه به: أعطاه إياه.

(77) تطوّل: أنعم.

(78) السرب: الجماعة. ابذعرّ: تفرّق.

وصلت شوابك أرحامهم ... وقد أوشك الحبل أن ينبتر[79]
فقربت من حظهم ما نأى ... وصفيت من شربهم ما كدر
وأين بكم عنهم واللقاء لا عن تناء ولا عن عفر[80]
قرابتكم بل أشقاؤكم ... وإخوتكم دون هذا البشر
يشاد بتقديمهم في الكتاب وتتلى فضائلكم في السور
وإن علياً لأولى بكم ... وأزكى يداً عندكم من عمر
وكل له فضله والحجول ... يوم التفاضل دون الغرر[81]
بقيت إمام الهدى للهدى ... تجدّد من نهجه ما دثر[82]

ويجيء أدب العقيدة في شعر ابن الرومي على مستوى المرحلة التي تنتهي إليها ثقافة العصر من جهة وعلى مستوى ما يتميّز هو به من طاقة ضخمة على الإفادة من هذه الثقافة من جهة أخرى. ويخيل إلينا أن تطور الثقافة في الثلث الأخير من القرن الثالث كان قد انتهى ضمناً إن لم يكن صراحة إلى اعتراف بنظرية الخطأ والصواب في وجهة النظر الواحدة في الطرف الشيعي الأدبي على الأقل!!

وعلى هذا الوجه من الرأي، لا يعود في الحياة الدينية ما يحال فيها إما على خطأ وإما على صواب، ولا يعود الجدل في ظاهرة التأريخ على نحو ما كان يقع من قبل في جدل السقيفة إلا دوراناً في حلقة مفرغة، لما يغمض من طبيعة هذه الظاهرة ويتعقّد من أسبابها! وتقوم القناعة على أن ألفة الناس لعقيدة دينية تتحول في نفوسهم إلى ما يشبه العاطفة، وبعيد بعد ذلك أن ينصرف الناس عنها أو يستريحوا إلى نقدها لأنها لا تعود تخضع لمنطق العقل!

وأخيراً يكون التحول إلى الجانب العاطفي من النظرية هو النتيجة المنطقية لوعي المعطى الثقافي على أكمل وجه. ويبدو أن المعري على عظمته لم يتنبّه لهذه الحقيقة فتشكك في تشيّع ابن الرومي وذهب إلى أنه من «تشيّع الشعراء» وأن «جيميته» في

---

(79) الشوابك: المشتبكة.

(80) التنائي: التباعد. عفره: ضرب به الأرض يريد قهره ومعنى البيت: كيف تبعدون عنهم ولا تلقونهم لقاء الوادين لا لقاء النافرين عنهم الراغبين في إذلالهم؟

(81) الحجول: بياض في القوائم. تفاضل الرجلان: ادعى كل منهما الفضل على الآخر. والغرر: جمع الغرة وهي بياض في جبهة الفرس.

(82) الدكتور أحمد أحمد بدوي، البحتري، ص 74-75.

يحيى بن عمر[83] ليست دليلاً للبغداديين على ذلك[84] لكأن أبا العلاء يفهم التشيع جدالاً في الجانب الفكري من عقيدته فإذا لم يقع على هذا النحو كان تشيّع شعراء!! والغريب أن المعري في تأريخ الشعر العربي أقرب الشعراء في نهجه الفكري إلى نظرية الخطأ والصواب في الرأي الواحد، ومن هنا كان يتشكك في جملة الحقائق الدينية، وبعيد أن يربط هذا النهج بانتفاع سطحي بثقافات العصر!!

ويلاحظ كذلك أن العقاد يوشك أن يتأثر بخاطرة المعري في «تشيّع الشعراء»[85] ومن هنا فهو لا يمنع أن يكون ابن الرومي شيعياً على نحو ما يتشيّع الزيدية كان من لوازم التشيع أن يقترن دائماً بجدال على مستوى السقيفة، وننسى على ما يبدو أن العصر لم يعد ينطوي على تحدٍّ كبير على هذا المستوى نفسه، وأن الذي يميّز تطوره الفكري هو أنه ينفتح على كل رأي، ويكون بعد ذلك منطقياً أن يتشيّع ابن الرومي على نحو ما يتشيّع الشعراء أو على نحو ما يتشيّع الزيدية لأن ذلك هو الذي يعود مقبولاً في منطق الفترة التي يحياها!

وعلى هذا المعنى يجيء رثاؤه ليحيى بن عمر حباً خالصاً لآل البيت ومعارضة سياسية تعنف بالسلطة العباسية وتنذرها بالزوال:

أكل أوان للنبي محمد ... قتيل زكي بالدماء مضرّج
تبيعون فيه الدين شر أئمة ... فلله دين الله قد كان يمرج[86]
أبعد المكنى بالحسين شهيدكم تضيء مصابيح السماء فتسرج؟
وكنا نرجيه لكشف عماية ... بأمثاله أمثالها تتبلّج
ألا أيها المستبشرون بيومه ... أطلّت عليكم غمّة لا تفرّج
أكلكم أمسى اطمأن مهاده ... بأن رسول الله في القبر مزعج
أجنوا بني العباس من شنآنكم ... وأوكوا على ما في العياب وأشرجوا[87]

---

(83) هو يحيى بن عمر بن حسين بن زيد بن علي الثائر في وجه الخلافة وفي وجه أبناء طاهر ولاة خراسان.

(84) محمد عبد الغني حسن، ابن الرومي، سلسلة نوابع الفكر العربي، 1955، ص 30؛ والعقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص 210.

(85) م. ن، ص 210-212.

(86) يمرج: يضطرب.

(87) أوكى القربة: شدّها بالوكاء وهو رباط القربة ونحوها. وأشرجها: ضمّها. والمقصود: أخفوا ما في صدوركم من بغض العلويين.

وخلوا ولاة السوء منكم وغيهم فأحر بهم أن يغرقوا حيث لججوا
نظار لكم أن يرجع الحق راجع إلى أهله يوماً فتشجوا كما شجوا
لعل لهم في منطوى الغيب ثائراً سيسمو لكم والصبح في الليل مولج
بمجر تضيق الأرض من زفراته له زجل ينفي الوحوش وهزمج[88]

وفي النونية يتمنّى هلاك أعدائهم ويلوم نفسه على التقصير في بذل دمه لنصرتهم:

إن يوال الدهر أعداء لكم فلهم فيه كمين قد كمن
خلعوا فيه عذار المعتدي وغدوا بين اعتراض وأرن[89]
فاصبروا يهلكهم اللّه لكم مثل ما أهلك أذواء اليمن
قرب النصر فلا تستبطئوا قرب النصر يقيناً غير ظن
ومن التقصير صوني مهجتي فعل من أضحى إلى الدنيا ركن
لا دمي يسفك في نصرتكم لا ولا عرضي فيكم يمتهن
غير أني باذل نفسي وإن حقن اللّه دمي فيمن حقن
ليت أني غرض من دونكم ذاك أو درع يقيكم أو مجن
أتلقى بجبيني من رمى وبنحري وبصدري من طعن
إن مبتاع الرضى من ربه فيكم بالنفس لا يخشى الغبن

وحتى مع الشريف الرضي، وهو ممن يعيشون مشكلة الحق المغتصب يظل الأدب الشيعي يحتك بالجانب العاطفي من عقيدة الشيعة ويهمل جانب الفكرة لكأن ما نفترضه من حتمية التناسق بين عمق التطور في الحياة العقلية واحتكاك الأدب الشيعي بمظاهر العاطفة وحدها من حياة العقيدة **يقع على معنى النتيجة والسبب لا على معنى المصادفة!**

وعلى الرغم من أن ثقافات الشريف كانت تتجه وجهة التعرف إلى فن القول فقد كان بين أساتذته وقد بلغوا خمسة عشر من تميز باتجاه فلسفي هو عيسى بن علي بن عيسى[90]. والذي يلفت النظر أنه يجمع في دراسته الفقهية بين أئمة المذاهب جميعاً، لكأن ذلك يقع تأكيداً لما كان يفرضه التطور العميق في الحياة العقلية وخاصة في

---

(88) هزمج: اختلاط الصوت.

(89) الأرن: النشاط.

(90) الدكتور إحسان عباس، الشريف الرضي، لبنان 1959، ص 38-39.

النصف الثاني من القرن الرابع من التعرف إلى كل وجهات النظر لأنها جميعها تجد دعماً من منطق العصر.

وحين يتردّد القول في مذهب الرضي بين أن يكون إمامياً أو زيدياً فذلك يعني جهلاً بحقيقة ما كان يقع في أدب الشيعة من إهمال لجانب الفكر في العقيدة تناسقاً مع عمق التطور الذي انتهى إليه العصر من جهة، وكفاءة الطاقات الأدبية الشيعية على الانتفاع الواعي بهذا التطور من جهة أخرى.

وعلى مستوى النظر السطحي يظل الرضي مرجواً لأن يغرق في جدل العقيدة **ولكن الذي حدث أن الرضي غرق في جدل العاطفة إذا صحّ التعبير**. ولقد كان له في ظل البويهيين متسع لحديث يقع على صعيد المشكلة الرئيسة، ولكنه، فيما نرى، لم يستطع أن يخرج على المزاج العام الذي كان يفرض نفسه على معظم المثقفين من أدباء الشيعة في القرنين: الثالث والرابع.

وفي الجانب العاطفي يظل الرثاء هو الموضوع الذي يستأثر باهتمام الشريف، **وتظل عاشوراء** هي التي تستغرق الجزء الأكبر من هذا الموضوع:

كربلا لا زلت كَرْباً وبلا ... ما لقي عندك أهل المصطفى
كم على تربك لما صُرعوا ... من دم سال ومن دمع جرى
كم حَصانِ الذيل يَروي دمعُها ... خدَّها عند قتيل بالظما
تمسح الترب على أعجالها ... عن طلى نحر رميلٍ بالدما
وضيوف لفلاة قفرةٍ ... نزلوا فيها على غير قِرى
لم يذوقوا الماء حتى اجتمعوا ... بحُدا السيف على ورد الردى
تكسف الشمس شموساً منهم ... لا تدانيها ضياء وعلا
وتنوش الوحش من أجسادهم ... أرجلَ السبق وأيْمان الندى
ووجوهاً كالمصابيح فمن ... قمر غاب ومن نجم هوى
غيرتهن الليالي وغدا ... جائر الحكم عليهن البلى
يا رسول اللّه لو عاينتهم ... وهم ما بين قتل وسبا
من رميض يمنع الظل ومن ... عاطش يسقى أنابيب القنا
ومسوق عاثر يسعى به ... خلف محمول على غير وطا
متعب يشكو أذى السير على ... نقب المنسم مجزول المطا[91]

(91) مجزول المطا: معقور الظهر.

لـرأت عـيـنـاك مـنـهـم مـنـظـراً ... لـلـحـشـا شـجـواً ولـلـعـيـن قـذى
لـيـس هـذا لـرسـول الـلّـه يـا ... أمـة الـطـغـيـان والـبـغـي جـزا
غـارس لـم يـأل فـي الـغـرس لـهـم ... فـأذاقـوا أهـلـه مـرّ الـجـنـى
جـزروا جـزر الأضـاحـي نـسـلـه ... ثـم سـاقـوا أهـلـه سـوق الإمـا
مـعـجـلات لا يـواريـن ضـحـى ... سـنـن الأوجـه أو بـيـض الـطـلـى[92]
هـاتـفـات بـرسـول الـلّـه فـي ... بـهـر الـسـعـي وعـثـرات الـخـطـى
يـوم لا كـسـر حـجـاب مـانـع ... بـذلـة الـعـيـن، ولا ظـل خـبـا[93]
أدرك الـكـفـر بـهـم ثـاراتـه ... وأديـل الـغـي مـنـهـم فـاشـتـفـى[94]

ويلاحظ أن خواطره في عاشوراء تجنح في جملتها إلى تصوير الأحداث التي رافقت واقعة الطف أكثر مما تجنح إلى المجابهة... وهذه ظاهرة تشيع في رثاء الشريف كلما اتصل حديثه بمحنة العلويين في كربلاء.

وحين ننتهي إلى مهيار نصل إلى استثناء كبير لما كنا قد ذهبنا إليه من أنه: على امتداد الفترة العباسية ظل واقع الأدب الشيعي يصحح ظاهرة الابتعاد عن الجانب النظري من العقيدة الشيعية كلما انفتحت الفترة التاريخية على تطورات عميقة في الحياة الثقافية، شريطة أن تظل خالية من تحدٍّ كبير على مستوى الخلاف العميق الذي انطلق من السقيفة، وشريطة أن تكون هناك طاقات قادرة على تعميق الانتفاع بهذه التطورات.

فقد كان مهيار يسرف في جدل السقيفة، ويوسّعه إلى أكثر من دليل يراه!

حـمـلـوهـا يـوم الـسـقـيـفـة أوزاراً ... تـخـف الـجـبـال وهـي ثـقـال
ثـم جـاءوا مـن بـعـدهـا يـسـتـقـيـلـون وهـيـهـات عـثـرة لا تـقـال

وينطلق أحياناً من مسلمات شيعية إلى التنديد بالإجماع المدّعى على البيعة الأولى، ثم إلى ما يشبه أن يكون نقداً لحجة الاستخلاف بالقرابة البعيدة:

بـأي حـق بـنـوه يـتـبـعـونـكـم ... وفـخـركـم أنـكـم صـحـب لـه تـبـع
وفـيـم صـيـرتـم الإجـمـاع حـجـتـكـم ... والناس ما اتفقوا طوعاً ولا اجتمعوا

---

(92) سنة الوجه: استدارته.

(93) البذلة: الثوب الخلق.

(94) نور الدين يوسف نور الدين، الشعراء الثلاثة، منشورات حمد، بيروت (بدون تأريخ)، ص 325-328.

أمر عليّ بعيد عن مشورته　　مستكره فيه والعباس يمتنع
وتدعيه قريش بالقرابة والأنصار لا رفع فيه ولا وضع
فأي خلف كخلف كان بينكم　　لولا تلفق أخبار وتصطنع[95]

وهكذا يكون مهيار نشازاً في التناسق المفترض بين فترته وموضوعه الشعري وهو تناسق كنا نلحظه بوضوح على امتداد الفترة حتى ننتهي إليه في أواخر القرن الرابع ومطلع القرن الخامس. أما لماذا يكون مهيار نشازاً في فترته فنحن نستبعد أن يربط ذلك بواقع الثقافة التي يظن أنه لم يوسعها إلى أكثر من مجالس الأدباء والشعراء!! والحق أنه لا دليل على أن الشاعر الكبير لم يتوفّر على ثقافات دخيلة، بل لعل فيما أنتجه من شعر إشارة إلى أنه يفيد من روح التطور العميق الذي يتميّز به عصره في الحياة العقلية. ثم كان ينبغي وراء ذلك أن يظهر تأثير للشريف في مهيار على صعيد العقيدة وأسلوب الدفاع عنها وبخاصة حين يكون الشريف هو المسؤول عن ترسيخ هذه العقيدة في نفسه؟[96].

وقد لوحظ أن الرضي على هذا الصعيد كان شديد الكياسة، ولعله لو كان غير ذلك لكان له عذر الذين عاشوا الحق المغتصب من الأئمة أو ممن يتصل بهم اتصال نسب ورأي.

وإذا جاز أن يكون في الظرف السياسي ما يساعد على أن يقع مثل هذا النشاز ـ وليس بخاف أننا مع مهيار نعيش في ظل البويهيين ـ فقد كان الوعي الثقافي العميق يستبعده أبداً. **والظرف وحده يعجز عن أن يخلق هذا النشاز. ومع الشريف الرضي يلاحظ أننا مع دليل واضح على هذا الوجه من الرأي. فقد كان أجدر أن يثير هو حديثاً على مستوى السقيفة.**

وتبقى فارسية مهيار، وحين ننطلق منها إلى تلمس دليل على نشازه في فترته نلاحظ أن مهيار بالرغم من أنه اعتنق الإسلام في مظاهرة شعرية رفع فيها شعار التنديد بالمجوسية:

تبدّلت من ناركم، رَبَّها　　وَخُبْثَ مواقدِهَا الْخُلْدِ، طِيبا
حبست عناني مستبصراً　　بآية يستبقون الذنوبا

---

(95) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 207.
(96) السباعي بيومي، تاريخ الأدب العربي، ج 3، ط 1، القاهرة 1953، ص 414.

نصحتكم لو وجدت المصيخ ... وناديتكم لو دعوت المجيبا
أفيقوا فقد وعد الله في ... ضلالة مثلكم أن يتوبا
وإلا هلموا أباهيكم ... فمن قام والفخر قام المصيبا
أمثل محمد المصطفى ... إذا الحكم وليتموه لبيبا
بِحَذْلِ مكانٍ يكون القسيمُ ... وَنَضلِ مكانٍ يكونُ الخطيبا
أبان به اللّه نهج السبيلِ ... ليبعثهُ وأرانا الغيوبا
لئن كنت منكم فإنَّ الهجينَ يُخرج في «الفلتات» النَّجيبا

كان يسفّه الدين وحده، أما العنصرية فيبدو أنها ظلت في دمه بدليل أنه ظل يتعصب لها كلما سنحت مناسبة لذلك:

أُعْجِبَتْ بي «بير مادي» قومِها ... أُمُّ سَعْدٍ فَمَضَتْ تَسْأَلُ بي
سرها ما علمت من خلقي ... فأرادت علمها ما حسبي
لا تخالي نسباً يخفضني ... أنا من يرضيك عند النسب
قومي استولوا على الدهر فتى ... ومشوا فوق رؤوس الحقب
عمموا بالشمس هاماتهم ... وبنوا أبياتهم في الشهب
وأبي كسرى على إيوانه ... أين في الناس أب مثل أبي
قد قبست المجد من خير أب ... وقبست الدين من خير نبي
وضممت المجد من أطرافه ... سؤدد الفرس ودين العرب

ولعله يوسع هذه العنصرية إلى ضرب من الشعوبية:

أتعلمين يا ابنة الأعاجم ... كم لأخيك في الهوى من لائم
وهو مع المجد على سبيله ... ماضٍ مضاء المشرفي الصارم
ممتثلاً ما سنّه آباؤه ... إن الشبول شبه الضراغم
من أيكة قد غرستها فارس ... ما لان غمزاً فرعها لعاجم
من فرس الباطل بالحق ومن ... أرغم للمظلوم أنف الظالم
إلا بنو ساسان أو جدودهم ... طربخوا فيهم وبالقوادم
لا غرو والدنيا بهم طابت إذا ... لم تحل فيها بعدهم لطاعم
ما اختصمتني فيهم قبيلة ... إلا وكنت غصة المخاصم
أن يجحد الناس علاهم فبما ... أنكر روض نعم الغمائم
يا ناحلي مجدهم أنفسهم ... هبوا فللأضغاث عين الحالم
شتان رأس يفخر التاج به ... وأرؤس تفخر بالعمائم

لقد كان مهيار واحداً من هؤلاء الذين ظلوا يعيشون مفارقة كبيرة: **هي مفارقة الجمع بين الإسلام والشعوبية**. وكان التشيع أقرب الصور الإسلامية إلى منطق هذا الجمع لأنه معارضة ذات خطر يتصادف أن يكون معظم خصومها ممن استشعرت العنصرية الفارسية على أيديهم الامتهان. وعلى هذا المعنى لا يكون آل البيت ـ وهم الذين يفخر بهم مهيار على قومه ـ رمزاً عربياً بقدر ما يكونون في حسه الشعوبي رمزاً لمعارضة سياسية:

سمعاً أمير المؤمنين إنها ... كناية لم تك فيها منتحل
ما لقريش ماذقتك عهدها ... ودامجتك ودها على دخل
وطالبتك عن قديم غلّها ... بعد أخيك بالتراث والذّحل
وكيف ضموا أمرهم واجتمعوا ... فاستوزروا الرأي وأنت منعزل
عاديت فيك الناس لم أحفل بهم ... حتى رموني عن يد إلا الأقل
ولو يشق البحر ثم يلتقي ... فلقاه فوقي في هواك لم أبل
علاقة لي لكم سابقة ... بمجد سلمان إليكم تتصل
فضلت آبائي الملوك بكم ... فضيلة الإسلام أسلاف الملل
لذا كم أرسلها نوافذاً ... لأمّ من لا يتقيهن الهبل

وهكذا يعود طبيعياً لا نشازاً أن يتصل مهيار بالجانب الفكري من عقيدة الشيعة لأن موضوعاته هي التي تستطيع أن تمتص كل انفعالات الحقد العنصري على أول احتكاك عربي إسلامي بالأمة الفارسية.

وقد كان يؤيد هذا في الطرف الآخر من الدولة ما يقع في أدب الصاحب بن عباد من تناسق بين موضوع العقيدة والانتفاع العميق بثقافات العصر. لأن الصاحب بعيد عن العنصرية على الرغم من عجميته ومن ثم فهو بعيد عن الشعوبية، بل هو يكرهها أشد الكراهية(97).

يقول بديع الزمان الهمذاني(98): كنت عند الصاحب بن عباد فأتاه رجل بقصيدة يفضل فيها العجم على العرب ويقول:

---

(97) يروى عنه في ذلك قوله مخاطباً رجلاً يتعصب للعجم ويعيب العرب بأكل الحيات:

يا عائب الأعراب من جهله ... لأكلها الحيات في الطعم
فالعجم طول الليل حيّاتهم ... تنساب في الأخت وفي الأمّ

انظر: آل ياسين، الصاحب بن عباد، بغداد 1957، ص 65-66.

(98) م. ن، ص 65-66.

فلست بتارك إيوان كسرى ... لتوضح أو لحومل فالدخول
وضب بالفلا ساع وذئب ... بها يعوي وليث وسط غيل
إذا ذبحوا فذلك يوم عيد ... وإن نحروا ففي عرس جليل
يسلون السيوف برأس ضب ... هراشاً بالغداة وبالأصيل
بأية رتبة قدمتموها ... على ذي الأصل والشرف الجليل
ألا لو لم يكن للفرس إلا ... نجار الصاحب العدل النبيل
لكان لهم بذلك خير عز ... وجيلهم بذلك خير جيل

فلما بلغ إلى هنا قال له الصاحب: قدك، ثم اشرأب ينظر إلى الزوايا وأطراف القوم فلم يرني وكنت في زاوية من زوايا البيت فقال: أين أبو الفضل؟ فوثبت وبست الأرض بين يديه فقال: أجب عن ثلاثتك. قلت وما هي؟ قال: أدبك ونسبك ومذهبك. فقلت: ولا مهلة للقول إلا بما تسمع:

أراك على شفا خطر مهول ... بما أودعت نفسك من فضول
طلبت على مكارمنا دليلاً ... متى احتاج النهار إلى دليل
ألسنا الضاربين جزى عليكم ... فأي الخزي أقعد بالذليل
متى فرع المنابر فارسي ... متى عرف الأغر من الحجول
متى علقت ـ وأنت بهم زعيم ـ ... أكف الفرس أعراف الخيول
فخرت بملء ماضغتيك فخراً ... على قحطان والبيت الأصيل
وحقك إن تبارينا بكسرى ... فما ثور ككسرى في الرعيل
فخرت بنحو ملبوس وأكل ... وذلك فخر ربات الحجول
تفاخرهن في خد أسيل ... وفرع في مفارقها رسيل
فأمجد من أبيك إذا أثرنا ... عراة كالليوث وكالنصول

قال: فلما أجبت بهذه الأبيات نظر الصاحب بن عباد إلى الرجل فقال: كيف ترى؟ قال: لو سمعت به ما صدقت. قال: فإذن جائزتك إن وجدتك بعدها في مملكتي أمرت بضرب عنقك. ثم قال: لا ترون رجلاً يفضّل العجم على العرب إلا وفيه عرق من المجوسية يرجع إليها[99].

(99) محمد حسن آل ياسين، الصاحب بن عباد، ص 65-66 نقلاً عن معاهد التنصيص لعبد الرحيم العباسي، ج 2، بولاق/مصر 1274هـ، ص 155.

وينبغي أن نتذكر هنا أن الشعوبية لم تكن نزعة فارسية عامة بقدر ما كانت نزعة الفئات القومية المتطرفة التي كان يوذيها ـ فيما كان يوذيها ـ أن تعيش الطابع العربي الذي يقتضيه الإسلام بالضرورة في كل أفق يمتد برسالة الإسلام إليه، فتتنفس بالنبذ والاحتقار. ومن هنا كان المؤمنون حقاً من مسلمة الفرس يحاربون هذه النزعة في نفوسهم أولاً وفي غيرهم كلما استطاعوا سبيلاً إلى ذلك. وتأييداً لهذه الحقيقة يجيء في ديباجة «المفصل» للزمخشري:

(اللّٰه أحمد على أن جعلني من علماء العربية وجبلني على الغضب للعرب والعصبية وأبى لي أن أنفرد عن صميمهم وأمتاز وأنضوي إلى لفيف الشعوبية وأنحاز، وعصمني من مذهبهم الذي لم يجد عليهم إلّا الرشق بألسنة اللاعنين والشق بأسنة الطاعنين)[100].

ويبقى أن الصاحب كان يتميّز بموسوعية تستوعب جملة ما كان يشيع في عصره من ثقافات. ومن هنا يجيء اتصاله بالجانب العاطفي من العقيدة منطقياً حتى يظن أحياناً أنه يجنح إلى الاعتزال أو يعتنقه. والواقع أن الصاحب على الرغم من اتصاله بهذا الجانب ـ وذلك طبيعي فيمن يكون على غراره ـ قد اتصل بالجانب الفكري من العقيدة واحتكّ بموضوع الغدير بخاصة، ولكنه ظل يحتفظ في حديثه بما يشبه أن يكون كياسة:

ـ لم يعلموا أن الوصي هو الذي ... حكم الغدير له على الأصحاب
ـ ويا غدير انبسط لتسمعهم ... من كنت مولاه فهو مولاه
ـ قالت فمن ساد في يوم الغدير أبِنْ ... فقلت من صار للإسلام خير ولي[101]

وفي ظل الحمدانيين تطرد الظاهرة بغير استثناء ويوشك أبو فراس ـ وهو أكبر أمثلتها فيما نظن ـ أن ينصرف إلى جدل العاطفة إلا إذا اقتضت مناسبة كرثاء الحسين مثلاً أن يستطرد إلى جوانب مضيئة من تاريخ علي في الجهاد ثم إلى ما كان من نص على حقه يوم الغدير يعاتب أبو فراس على تناسيه عتاباً، ولا يكون منه في الجانب الفكري من العقيدة أكثر من هذا:

---

(100) الدكتور مصطفى جواد وجماعة، الأساس في تاريخ الأدب العربي، هامش رقم 1، ج 2، ص 136؛ وابن يعيش، شرح المفصل، ج 1، إدارة الطباعة المنيرية بالقاهرة، شرح خطبة الكتاب.

(101) محمد حسن آل ياسين، الصاحب بن عباد: حياته وأدبه، مذهب الصاحب، ص 69-86.

يوم بعين اللّه كان وإنما ... يملي لظلم الظالمين اللّه
يوم عليه تغيرت شمس الضحى ... وبكت دماً مما رأته سماه
لا عذر فيه لمهجة لم تنفطر ... أو ذي بكاء لم تفض عيناه
تباً لقوم تابعوا أهواءهم ... فيما يسوؤهمُ غداً عقباه
أتراهم لم يسمعوا ما خصّه ... منه النبي من المقال إباهُ
إذ قال يوم غدير خُمٍّ معلناً ... من كنت مولاه فذا مولاه
من كان أول من جنى القرآن من ... لفظ النبي ونطقه إلّاه
من عاضد المختار من دون الورى ... من آزر المختار من آخاه
من بات فوق فراشه متنكراً ... لما أظل فراشه أعداه
أظننتم أن تقتلوا أولاده ... ويظلكم يوم المعاد لواه
يا رب إني مهتد بهداهم ... لا أهتدي يوم الهدى بسواه
أهوى الذي يهوى النبي وآله ... أبداً وأشنا كل من يشناه[102]

ويلاحظ أن أبا فراس يحاول في جدل العاطفة أن يضع العباسيين والعلويين في مفارقة كبيرة ليسلم له بعد ذلك دليل منطقي قوي في وجاهة ما يعتنقه من مذهب التشيع:

أبلغ لديك بني العباس مالكة ... لا تدّعوا ملكها ملاكها العجم
أي المفاخر أمست في منابركم ... وغيركم آمر فيهن محتكم
وهل يزيدكم من مفخر علم ... وفي الخلاف عليكم يخفق العلم
«يا باعة الخمر كفوا عن مفاخركم ... عن فتية بيعهم يوم الهياج دم»
خلوا الفخار لعمّالين أن سئلوا ... يوم السؤال وعلّامين إن علموا
لا يغضبون لغير اللّه إن غضبوا ... ولا يضيعون حكم اللّه إن حكموا
تبدو التلاوة من أبياتهم أبداً ... ومن بيوتكم الأوتار والنغم
منكم علية أم منهم وكان لكم ... شيخ المغنين إبراهيم أم لهم
أم من تشاد له الألحان سائرة ... علِيُّهم ذو المعالي أمْ عليُّكم[103]

---

(102) الدكتور مصطفى الشكعة، فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين، القاهرة 1958، ص 293-294.

(103) إبراهيم هو إبراهيم بن المهدي أخو الرشيد كان مغنياً. عليّهم: علي الرضا. عليكم: الخليفة المكتفي باللّه. م. ن، ص 299.

وحين كان يظن أن تشيّع الحمدانيين من تشيّع العاطفة لا من تشيّع العقيدة[104] كانت حتمية التناسق بين عمق الثقافة والاتجاه العاطفي في أدب الشيعة هي التي تخفى على ما يبدو.

والواقع أن ما كان يتوافر في بلاط الحمدانيين من ثقافات ـ ولم يكن بلاط العباسيين خيراً منه حتى في أزهى عصوره ـ كان جديراً بأن يوفّر لأدب الشيعة بخاصة انفتاحاً على كل رأي ومن ثم نزوعاً إلى الجانب العاطفي من العقيدة. ويخيّل إلينا أن أبا فراس ليس وحده مثلاً لهذا الانفتاح وإنما يوشك أن يكون عاماً في جملة الأدب الشيعي لهذه الفترة وفي ظل هذا الحكم. ويلاحظ هذا بوضوح في «حسينيات» كشاجم، والخالدي، والسري الرفاء، والصنوبري كما يلاحظ في «مدائحهم» لأهل البيت وأهاجيهم لخصومهم[105].

وعلى الرغم من أننا لا نميل إلى أن المتنبي ممن يعتنقون التشيع أو يؤثرونه على غيره من المذاهب، فإن ما يروى له[106] في هذا الصدد إذا جاز أن يدل على تشيّعه، لا يخرج على صورة الأدب الشيعي العامة خلال هذه الفترة من تاريخ الحمدانيين وهي فترة تعميق في الفكر والحضارة على حين كانت له في ظل هؤلاء فرصة تنديد:

وتركت مدحي للوصي تعمّداً ... إذ كان نوراً مستطيلاً شاملا
وإذا استطال الشيء قام بنفسه ... وصفات ضوء الشمس تذهب باطلا[107]

ومثل ما يروى للمتنبي يروى كذلك للمعري وسرعان ما يسلكه الشيعة في مذهبهم! ونحن نشك في نسبتها إليه لأن فيها ملامح أسطورة وليس من طبع المعري أن يؤمن بالأساطير وإذا جاز أن يكون للأبيات واقع لا يمكن التشكك فيه فنحن نرجح أنها ترد للسخرية، وتلك خصيصة تلمح في كثير من آراء المعري، ولعلها تلمح في جملة الوقائع التي تنطوي عليها رسالة الغفران:

وعلى الأفق من دماء الشهيدين علي ونجله شاهدان
فهما في أواخر الليل فجران وفي أولياته شفقان
ثبّتا في قميصه ليجيء الحشر مستعدياً إلى الرحمن

(104) م. ن، ص 80.
(105) فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين، ص 288-296.
(106) اليازجي، مقدمة العرف الطيب في شرح ديوان أبي الطيب، ج 1، 1964، ص 22.
(107) تعوّد الشيعة أن يتبنّوا كل شاعر يلمح ولو من بعيد لرأي الشيعة أو لتاريخهم الدامي.

يـا ابـن مـسـتـعـرض الـصـفـوف بـبـدر ومـبـيـد الـصـفـوف فـي غـطـفـان
أحـد الـخـمـسـة الـذيـن هـم الأغـراض فـي كـل مـنـطـق والـمـعـانـي
والـشـخـوص الـتـي خـلـقـن ضـيـاء قـبـل خـلـق الـمـريـخ والـمـيـزان
قـبـل أن تـخـلـق الـسـمـاوات أو تـؤمـر أفـلاكـهـن بـالـدوران

ويحسب الشيعة أن المعري يؤمن حقاً بأن (أهل البيت أمثلة قدسية تسمو على كل من على الأرض!! ويتسع إيمانه بهم فينتزع منهم أشخاصاً تحيط بهم هالات نور قد سبقوا الكائنات كلها في حقل الوجود قبل أن تخلق السماء وأفلاكها وكواكبها وقبل أن تنتظم بمداراتها وقبل أن تخضع لنظامها)[108] على حين لا يأتم المعري بغير العقل:

ـ كـذب الـظـن لا إمـام سـوى الـعـقـل مـشـيـراً فـي صـبـحـه والـمـسـاء
ـ أيـهـا الـغـران خـصـصـت بـعـقـل فـاسـألـنـه فـكـل عـقـل نـبـي[109]

وواضح أن هذا الذي ينسب للمعري يذكر بغلو ابن أبي الحديد[110] والحسن بن هاني[111] الذي يقع فيما بعد متجاوزاً حدود المعقول مما يشبه أن يكون كفراً لولا ضرورة تأويله وذلك في آثار الذين عرفوا بالاعتدال من خلال ما ناقشوه من عقائد الغلاة على الأقل!!

وعلى كل فنحن هنا أيضاً بصدد الجانب العاطفي من الرأي الشيعي لأننا بين يدي مدح يطغى فيه منطق العاطفة على منطق العقل، وذلك يظل بعيداً عن جدل العقيدة.

ومع ذلك فنحن نؤثر ألّا نعد هذا من أدب الشيعة حتى الذي يمكن فيه التأويل،

---

(108) الأدب في ظل التشيع، ص 116-117.

(109) عمر فروخ، المعري، سلسلة أعلام الفكر العربي، ط 1، 1960، ص 3.

(110) هو عبد الحميد بن هبة الله المدائني الفقيه الشاعر الملقب عز الدين ولد في المدائن وتوفي في بغداد 655هـ. من عينيته التي يمدح بها الإمام علياً:

مـا الـعـالـم الـعـلـوي إلا تـربـة فـيـهـا لـجـثـتـك الـشـريـفـة مـضـجـع
والـلّـه لـولا حـيـدر مـا كـانـت الـدنـيـا ولا جـمـع الـبـريـة مـجـمـع

(111) هو أبو القاسم محمد بن هاني الأزدي أشهر شعراء الأندلس 326-362هـ انتقل إلى المغرب لرميه بالزندقة واتصل بالمعز لدين الله ونعم في جواره بعيش رغد وهناءة، ومن مدائحه فيه:

مـا شـئـت لا مـا شـاءت الأقـدار فـاحـكـم فـأنـت الـواحـد الـقـهـار

وإنما هو من أدب الغلو. وينبغي أن يظل ماثلاً في الأذهان أن هناك فرقاً بين ما يبقى في حدود المبادئ الإسلامية العامة وما يتجاوزها من العقائد!

وحتى في ظل السلاجقة لم تعدم ظاهرة التناسق تطبيقاً لها في الأدب الشيعي وبالرغم من التحدي الكبير الذي يجابه الشيعة به في هذا العصر على مستوى السياسة(112) يلاحظ أن الظاهرة تبقى بغير استثناءات كبيرة كلما توافر انتفاع عميق بتطورات الثقافة. **فالطغرائي مثلاً وكان واسع المعرفة مبرزاً في مختلف فنونها(113) لا يتجاوز موضوع العقيدة في شعره خواطر المدح أو الرثاء أو ما يشبه أن يكون نقداً سياسياً.**

وإذا تولى آل أحمد مسلم قتلوه أو وسموه بالإلحاد
هذا هو الداء العياء بمثله ضلت حلوم حواضر وبوادي
لم يحفظوا حق النبي محمد في آله والله بالمرصاد

وحتى ما يحسبه ابن الجوزي غلواً في تشيّع الحصفكي يلاحظ أنه من الإعجاب الشديد الذي يحمل طابع التوتر:

وسائل عن حب أهل البيت هل أقر إعلاناً به أم أجحد
هيهات ممزوج بلحمي ودمي حبهم وهو الهوى والرشد
فإنهم أئمتي وسادتي وإن لحاني معشر وفندوا
قوم أتى ذكرهم في «هل أتى» ما شك في ذلك إلا ملحد

ولعل ما يرد في رثاء الحسين من أدب هذه الفترة يجيء هو الآخر بعيداً عن سورات الغضب وتلك ظاهرة انفتاح عميق على ثقافات العصر ترافقها خواطر تتميز برزانة المنطق في الغالب(114).

فجدي وهو عنبسة بن صخر بريء من يزيد ومن زياد

ثم يكون ما يكون من غزو المغول لبلاد العرب فلا يعود للكلمة مدلول واضح يصح أن يُنطلق منه إلى رأي من الآراء. وتمتد الروح المغولية بعد ذلك في تاريخ

---

(112) لقد اتهم الطغرائي فعلاً بالإلحاد وقتل. الزركلي، الأعلام، ج 1، مصر 1956، ص 255.

(113) الدكتور علي جواد الطاهر، الشعر العربي في العراق وبلاد العجم في العصر السلجوقي، ج 2، ص 102.

(114) من قصيدة في رثاء الحسين للأبيوردي. الدكتور علي جواد الطاهر، الشعر العربي في العراق وبلاد العجم، ج 2، بغداد 1961، ص 81.

العثمانيين الطويل فلا يكون للعرب حياة أدبية إلا على نحو ما يكون أدب القرائح الجافة والعقول الخاملة. ويظل هذا الليل يغمر بسواده عالم العرب حتى يكون فجر النهضة الحديثة. وتعود الحياة الأدبية تزدهر مرة أخرى ويعود الشيعة يسهمون فيها بأدب يحمل طابع نظر جديد في صلة العقيدة بالأدب يلحّ على أن تكون صلة الروح لا صلة الشكل.

والخلاصة أن ما يقع في موضوع الأدب الشيعي من تطور خلال التاريخ السياسي الطويل الذي كان يعيشه الشيعة اضطهاداً رهيباً في الغالب، شديد الصلة بعمق الثقافة من جهة وبالقدرة على الاستيعاب من جهة أخرى. فحيثما تتوافر ثقافة عميقة واستيعاب لها بغير تحدٍّ كبير على مستوى العقيدة يتم انصراف عن مجابهة عقيدة إلى مجابهة سياسة، ويتم انصراف عن موضوع يقع في نطاق الفكر إلى موضوع يقع في نطاق العاطفة. فإذا جاز أن يكون لهذه الظاهرة استثناءات فقد كانت أسبابها أبداً واضحة. ولعلنا لم نبعد عن واقع هذه الأسباب حين تلمسناها للحميري في «سيكولوجيته» ولمهيار في «شعوبيته».

وينبغي أن يكون واضحاً في الذهن أن ما يقع من تحدي العقيدة الشيعية أيام العباسيين لم يكن على مستوى أصلها الكبير. ومن هنا لم يكن جديراً بأن يثير جدل عقائد واسعاً. ولعل كل ما استطاع أن يثيره من جدل لم يتجاوز «هوية الورثة» وحتى هذه الفلذة الصغيرة من نظرية «الحق الهاشمي» استنفدت أغراضها على لسان مروان بن أبي حفصة ومحمد بن يحيى التغلبي كما مرّ.

وحين نكون في صدد استعراض سريع لأدب الشيعة على جبهة عريضة من السنين، يكون من المقعول أن تُفلت استثناءات كثيرة لما يلاحظ من ظاهرة التناسق بين طبيعة الموضوع وطبيعة الثقافة بعيداً عن التحدي الكبير للعقيدة. ولكنها تظل استثناءات عاجزة عن أن تقلق الظاهرة لأنها فيما نعتقد جديرة بأن تُربط أبداً بمبررات. يضاف إلى هذا أن النثر الشيعي لم يكن على مستوى الشعر لا في جدل الرأي ولا في جدل العاطفة منذ انحسر مد الثورات العلوية وانطوى الأئمة على أنفسهم حفاظاً على بقايا دماء لم تكن أريقت بعد!!

وطبيعي في مثل هذه الظروف أن يعود النثر بغير وظيفة لأنه يعود بغير مناسبة احتكاك بالناس في حياتهم العامة...

2 ـ مضمون الأدب الشيعي وتطوره

والمضمون في أدب الشيعة كان يتطور تبعاً لتطور الموضوع. فحيثما يشتد الاهتمام بجدل العقيدة يشتد الاهتمام بالمضمون الفكري، ولقد كان يتم ذلك غالباً، في ظل ما كان يشيع من ثقافات نقلية[115] وهي ثقافات تغري بالجدل لأنها تنطلق فيه من مسلمات، لكأن هناك في وجهة النظر، خطأً واحداً أو صواباً واحداً، لا خطأً من وجه وصواباً من وجه. وحيثما يشتد الاهتمام بجدل العاطفة يشتد الاهتمام بالمضمون الوجداني، ولقد كان هذا يتم غالباً في ظل ما كان يشيع من ثقافات عقلية عميقة، وهي ثقافات كان منطقها أن الحقيقة «هرمية الجوانب» وأن جانباً واحداً لا يمثل إلا جزءاً منها[116]. وما كان يقع من جدل في العقائد بعيداً عن هذه الحقيقة كان ينتهي دائماً إلى (تكافؤ الأدلة)[117] أي أنه كان لا ينتهي...!

ويبدو أن الذين امتهنوا الأدب الشيعي ممن يتوفرون على هذه الثقافات كانوا في جملتهم أقرب إلى وعي هذا المنطق والانتفاع به في حياتهم الأدبية، **ومن هنا فضلوا جدل العاطفة لأنه أقدر على الإقناع. وحتى حين كانوا يتصلون بجدل العقيدة ـ ولم يقع هذا إلا نادراً ـ فقد كان يلاحظ أنهم يجادلون بكياسة لكأنهم يستوحون في ذلك حقيقة التكافؤ في الأدلة!!!**

والواقع أن هذا المضمون يستقل على عهد علي بطابع البساطة التي تميّزت بها هذه الفترة في الطباع والأوضاع والحياة[118]. ومن هنا لا يستطيع حجر بن عدي أن يمدح الإمام علياً يوم الجمل بأكثر من أن يقول:

يا ربنا سلّم لنا عليّا ... سلّم لنا المبارك المضيا
المؤمن الموحد التقيا ... لا خطل الرأي ولا غويّا
بل هادياً موفقاً مهديا ... واحفظه ربي واحفظ النبيا
فيه فقد كان له وليّا ... ثم ارتضاه بعده وصيّا[119]

---

(115) هي التي يعتمد فيها على النقل: كالحديث والتاريخ والتفسير واللغة... إلخ.

(116) الدكتور علي الوردي، مقدمة لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، 1969، ص 5.

(117) م. ن، ص 135.

(118) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 96.

(119) م. ن، ص 10؛ ومحمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، وعنده أن البيتين الأخيرين مضافان، ص 85.

وتتضح في الأبيات «أخلاقية» المضمون على مستوى المثل الإسلامية العليا. ولم يكن بوسع الفترة من الناحية الثقافية أن تتحمل مضموناً أبعد عن هذه السذاجة. أما مضمون «النهج» فهو استثناء كبير ربما ربط بظروف علي وامتيازاته العقلية. ولعلنا نستطيع أن نوسع ذلك إلى مضمون الأئمة قبل أن يعايشوا فترات التطلع الثقافي على الأقل!! وإذا كنا نذهب في «النهج» هذا المذهب فليس معنى ذلك أنّا نقرّ كل مضامينه الثقافية منسوبة إلى علي ولكننا لا نستبعد أن يكون بعض هذه المضامين سابقاً لعصره إيماناً بقدرة النبوغ على أن يتخطى حدود زمانه(120).

ولكن إلى أي مدى يمكن أن ينتسب النهج لعلي؟

لقد كان هناك دائماً مبررات شك في «نهج البلاغة» على معنى أن جميع ما فيه منسوب على وجه الصحة إلى علي بن أبي طالب. أما ما يرد من أحكام جزماً بصحة النسبة وهو ما نلحظه مثلاً عند ابن أبي الحديد(121) أو جزماً بكذبها وهو ما نلحظه مثلاً عند الذهبي(122) وابن خلكان(123) فتعميمات تحمل طابع الذاتية.

ولعل مما يدعو إلى التشكك أن الرضي كان يجمع مادة النهج وراء مئات السنين من أفواه الرواة غالباً. ومن البداهة أن يكون بعض العبث على الأقل قد امتد إليها وكانت لذلك سابقة في حديث الرسول نفسه! علماً بأن الأحاديث قد جمعت في وقت مبكر بينما تراخى زمن بعيد على آثار علي قبل جمعها مما يسّر عوامل كثيرة للاختلاق والانتحال(124).

ثم كان يعزّز من هذا الشك أن الرضي في نهاية جمعه لمادة النهج يصرّح بأنه:

---

(120) «Les grands ecrivains dont nous allons étudier les œuvres avaient treçu en partage cc don merveilleux par exemple le gerrie qui pourrait donner un définition satisfaisante de cette faculté qui éleva un homme au-dessus de ses contemporains et assure une vie immortelle aux productions de son esprit». (La poésie: par Paul Albert) méditation, 1893, p. 15.

(121) محمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، ص 56.

(122) خليل هنداوي، الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 199.

(123) محمود مصطفى، الأدب العربي وتأريخه، ج 1، ط 2، 1937، ص 65.

(124) مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 207.

«قرّر العزم على تفضيل أوراق من البياض في آخر كل باب من الأبواب ليكون لاقتناص الشارد واستلحاق الوارد»(125).

وحين يقرِّر ابن أبي الحديد أن النسخة التي اعتمدها كانت أتم نسخة وأنها مشتملة على زيادات تخلو عنها أكثر النسخ المعهودة نكون قد انتهينا انتهاءً طبيعياً إلى شبهات وشكوك(126).

ولعل ما عرف به الشريف من نقاء السيرة وبعد عن التعصب يصرف عن اتهامه «بأنه يدس في النهج شيئاً من كلامه أو يتعمد أن يدس فيه كلاماً يعرف على وجه القطع أنه ليس لعلي». ولكن الذي يلاحظ أن الشريف «وكانت غايته في الجمع هي تفضيل الأفصح والأبلغ لم يكن يهتم كثيراً في محاكمة النصوص وكانت طريقته في الجمع تقوم على التوسع في النسبة»(127).

ولعل من أمثلة هذه الطريقة «أن الجاحظ يورد في البيان خطبة لمعاوية ويتشكّك فيها ذاهباً إلى أنها بكلام علي أشبه فيدرجها الرضي في النهج اعتماداً على تشكك الجاحظ **وهو في رأيه ناقد بصير**. غير أن الجاحظ يورد في البيان خطبة أخرى لقطري بن الفجاءة فيجعلها الشريف في النهج لعلي **دون أن يثق هذه المرة برواية من سماه ناقداً بصيراً**(128).

ومهما يكن من أمر فقد كانت هذه الطريقة فيما يبدو باعثاً عى أن يعاد النظر في مادة النهج لتمحيصها في ضوء المقاييس النقدية وتمييز الصحيح منها من المنحول. ولعل الذي انتهى إليه هذا التمحيص ـ وكان يتم في نطاق بشري ـ لا يتجاوز الملاحظات التالية:

1 ـ غلبة الصنعة أحياناً على بعض الأقوال والخطب

والواقع أن العصر ـ أي عصر ـ يألف في العادة صوراً من الكلام يتعذّر على النقد أن يسلم بمبدأ الخروج عليها. ولم يكن عصر علي يألف زخرفة اللفظ أو المعنى.

---

(125) نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، ج 4، 1954، ص 209-210.

(126) خليل هنداوي، مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 188.

(127) الدكتور إحسان عباس، الشريف الرضي، بيروت 1959، ص 52-54.

(128) م. ن، ص 53.

والإصرار على أن ذلك ليس بمستكثر من إمام الخطابة بعيد عن أن يكون انتصاراً لبلاغية الصورة الحية بقدر ما يبدو انتصاراً لبلاغية «التحنيط» إذا صحّ التعبير!! ويلاحظ أن ابن أبي الحديد ومن ينحو نحوه في الدفاع عن تصنيع النهج ينطلقون من نظرتهم إليه في عصورهم المتأخرة وكانت فيما يبدو نظرة إعجاب بالغ[129].

2 ـ غرابة بعض الموضوعات في النهج

ومن أمثلة ذلك ما كان بعيداً عن روح العصر من موضوع الحيوان: كالطاووس والخفاش والنملة. وهو موضوع **«لم يصبح محكاً للبراعة البيانية إلّا عندما اشتدت حركة الاعتزال»**[130].

والحق أن الاعتراض ينبغي أن ينصب على طريقة المعالجة لا على الموضوع فقد ورد منه شيء كثير في الجاهلية، أما الدقة فهي الصفة التي لم تعرف في نثر ذلك العصر، هذا إلى أن علياً لم يكن له متسع في حياته السياسية المنفعلة لمعالجة هذه الموضوعات[131].

ولعل من أمثلة الموضوع الغريب عن عصر النهج ما يلاحظ في بعض الخطب من وصف اللّه مثلاً مستغرقاً جملة مصطلحات كلامية وفلسفية لم يكن للإيمان البسيط عهد بها يومذاك[132]. **(وكمال الإخلاص نفي الصفات عنه بشهادة كل صفة أنها غير الموصوف وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف اللّه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزأه، ومن جزأه فقد جهله، ومن جهله فقد أشار إليه، ومن أشار إليه فقد حده، ومن حده فقد عدّه، ومن قال علام فقد أخلى منه، كائن لا عن حدث، ووجود لا عن عبث..»**[133].

(129) الغريب أن ابن أبي الحديد وهو يناقش رسالة أبي حيان التوحيدي التي يقال: إنه أنشأها على لسان أبي بكر وعمر اعتمد في إثبات انتحالها على ظهور الصنعة فيها فقال: وأين أبو بكر وعمر من البديع وصناعة المحدثين؟ الدكتور إحسان عباس، الشريف الرضي، ص 55.

(130) م. ن، ص 56؛ ومحمد سيد كيلاني، أثر التشيع في الأدب العربي، ص 58-59.

(131) خليل هنداوي، مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 200-201.

(132) م. ن، ص 201.

(133) م. ن، ص 201-202؛ أثر التشيع في الأدب العربي، ص 59.

3 ـ التحامل على الصحابة!

وقد وجد أن في النهج تحاملاً على الصحابة كانت قد انطوت عليه خطبة تعرف بالشِقْشِقية[134] وحسب المتقدمون أن ذلك لا يعقل صدوره من علي لما كان في صلته **بهم من عمق اللقاء على صحة الأسلوب في قيادة الأمة، وهو أسلوب التضحية بالحطام في الطريق إلى أنقى صورة للعقيدة..**

وقد ظل احتمال كونها مدسوسة على الإمام قائماً حتى بعد أن أثبت ابن أبي الحديد نسبتها إلى علي في غير النهج[135].

ويجد هذا التحامل عند بعض الباحثين تفسيره في أن الخلافة فاتت علياً في أول أمرها فلما صارت إليه كانت الأمور قد اضطربت والنفوس قد تدابرت فلم يتحقّق غرضه من الإصلاح[136] فلا يستبعد أن يكون علي قد أسف على حرمانه الخلافة أيام كان يستطيع أن ينفع. ومن هنا يستباح له أن يقول: «أما واللّه لقد تقمّصها فلان وإنه ليعلم أن محلي منها محل القطب من الرحى» وفي تأخر علي عن مبايعة الصديق ما يساعد على أن علياً يستجيز أن يقول هذه الكلمة. ثم هو يقول: «حتى مضى الأول لسبيله فأدلى بها إلى فلان بعده فيا عجباً بينا هو يستقيلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته (**لشد ما تشطرا ضرعيها**)». وهنا يلاحظ اتهام صريح بأن الخليفتين قد تقاسما النفع في تولي أمر المسلمين. **ولا يبعد أن تكون هذه الجملة مقحمة بين الكلام بدليل أن ما بعدها معطوف بالفاء على ما قبلها وهي لا تسمح بمثل هذا الاعتراض**[137].

ويجد هذا التحامل تفسيراً آخر هو أن علياً مع حرصه الذي ظهر في أمانته ومشورته حيث يرجع إليه هؤلاء الصحابة وفيهم عمر وعثمان فإن هذا لا يمنع أن

---

(134) يقول فيها: إنها شقشقة هدرت ثم قرت. وتعرف كذلك بالمقمصة لقوله: لقد تقمّصها فلان. نهج البلاغة، شرح محمد عبده، ج 1، هامش 3، بيروت 1954، ص 40.

(135) محمود مصطفى، الأدب العربي وتأريخه، ج 1، ص 69.

(136) ومن هنا يرد في الخطبة:

شتان ما يومي على كورها ويوم حيان أخي جابر

(137) نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، والجملة المعطوفة هي (فسيرها في حوزة خشناء...) وعلى هذا يكون الكلام: فيا عجباً بينا هو يستقيلها في حياته إذ عقدها لآخر بعد وفاته لشد ما تشطّرا ضرعها-فسيّرها... إلخ، ج 1، ص 42.

يقول الحق وأن ينفّس عن وجده بعدما رأى من الجفاء والإجحاف وهو في كل ما أورده في هذا الباب يتصل اتصالاً واقعياً بمنطق الحوادث ولا يخرج عن كونه كلاماً سياسياً فيه من شخصيته المنفعلة وغضبه الكامن الشيء الكبير. ولعل نصحه لمن مضى من الخلفاء لا يمنعه من أن ينقدهم ويعرّض بهم[138].

4 ـ الإخبار بالمغيبات

ومما يثير الشك في نسبة النهج إلى علي ما يلاحظ في بعض الخطب من تنبؤات تقع فعلاً بعد عصر الإمام. والواقع أنه ليس بعيداً أن يقبل قول من قال بأن ذلك استنتاج القضايا الاجتماعية من مقدماتها وأسبابها لأن ما يتفق مع هذا يتقبّله العقل ويدلّ على بصيرة نفاذة. وأما ما يرد فيه من ذكر الوقائع بالذات فهو من قبيل الإقحام فيما لا يفيد صاحبه من الناحية الأدبية شيئاً لأن قيمة السياسي الحق في أن يعالج من القضايا ما بين يديه لا أن يتنبأ عما سوف يكون وإذا أبى إلّا التنبؤ فليكن تنبؤه مرتبط الأسباب بأسباب حاضرة.. **وفي هذا الضوء يقبل التعميم ولا يقبل التخصيص**[139].

وإذن فلا مانع من أن يعرض الإمام لفترة من الحكم فيسجل فيها ملاحظات عامة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالقدرة على استنتاج وقائع اجتماعية من مقدماتها وأسبابها. وإذا جاز أن يتيح الفهم السيكولوجي لشخصية الفرد تنبؤات سلوكية جاز أن يتيح مثل هذا الفهم مثل هذه التنبؤات للشخصية الجماعية كذلك، ومن هنا يبدو طبيعياً أن تقع نبوءة بما سيحدث بعد الإمام خلال خطبة من خطب النهج:

(إلا أن أخوف الفتن عندي عليكم فتنة بني أمية فإنها فتنة عمياء مظلمة عمت خطتها وخصت بليتها، وأصاب البلاء من أبصر فيها وأخطأ البلاء من عمي عنها. وأيم اللّه لتجدن بني أمية لكم أرباب سوء بعدي كالناب الضروس تعذم[140] بفيها وتخبط بيدها وتزبن برجلها[141] وتمنع درّها. لا يزالون بكم حتى لا يتركوا منكم إلا نافعاً لهم أو غير ضائر بهم. ولا يزال بلاؤهم حتى لا يكون انتصار أحدكم منهم إلا كانتصار العبد من ربه، والصاحب من مستصحبه. ترد عليكم فتنتهم شوهاء مخشية،

---

(138) مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 205.

(139) م. ن، ص 203.

(140) تعذم: تعضّ.

(141) تزبن: تضرب بثفنات رجليها عند الحلب.

وقطعاً جاهلية ليس فيها منار هدى ولا علم يرى... ثم يفرجها اللّه عنكم كتفريج الأديم بمن يسومهم خسفاً، ويسوقهم عنفاً ويسقيهم بكأس مصبّرة[142] لا يعطيهم إلا السيف ولا يجلسهم إلا الخوف)[143]. **فالنبوءة في الخطبة لا تتصل بوقائع خاصة وإنما تقرِّر واقعاً سياسياً لبني أمية في تجربة حكم مقبلة تجرّهم إلى كارثة. ويلاحظ أن ذلك كله مبني في الأساس على خبرة بسيكولوجية الشخصية الأموية.**

5 ـ الأفكار السامية في النهج

والشك في هذا مردود لأن علياً كان ممن فتح عينيه الواعيتين على الإسلام ودرج معه وتثقف به ووعى كلام الرسول وورث مناقبه[144].

ثم كان له بعد ذلك تجربة عريضة عميقة استطاع أن يحول معطياتها إلى ما يشبه أن يكون قواعد في مختلف جوانب الحياة. وكان أروع ما في هذه القواعد أنها تجمع إلى جمال الحقيقة جمال التعبير!! ولعلنا مع الراشدين جميعاً ـ وربما يقع استثناء ـ نلحظ هذه الظاهرة التي نلحظها في علي. **وبعيداً عن الامتياز البلاغي يلتقي الجميع على امتياز النبوغ. وكان في طوق النبوغ دائماً أن يسبق عصره حتى على معنى الإرهاص الذي لا يتجاوز الإمكان البشري إلى الخارقة[145].**

ولقد كان في رأي ابن أبي الحديد أننا بين يدي نهج البلاغة نلحظ دائماً «ماءً واحداً ونفساً واحداً وأسلوباً واحداً» ولكن المؤرخ ظل يتهم بأنه يحاول أبداً أن يدفع

---

(142) الكأس المصبرة: المملوءة إلى رأسها.

(143) أثر التشيع في الأدب العربي، ص 57. ويلاحظ أن المؤلف يظن أمثال هذه التنبؤات مما يضحك في نهج البلاغة كأن النابهين لا يستطيعون أن يتوقعوا نتائج معينة من مقدمات معينة. وكأن هذا ليس منهجاً معروفاً في الحياة الفكرية وكثيراً ما يضع القادة خططهم في هذا الضوء.

(144) مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 205.

(145) ورد في المقال الأسبوعي لمحمد حسنين هيكل ليوم الجمعة الموافق 5 تموز 1969م في العدد 214 من السنة الأولى لجريدة «النور» البغدادية: «ليس معنى ما أقول ألا نهتم بما يصدر عن العدو بل بالعكس فإننا يجب أن نرصد كل كلمة ونتابع كل فكرة لأن تلك وسيلتنا ليس إلى استنتاج خطط الحاضر فحسب وإنما إلى التنبؤ بنيات المستقبل أيضاً» وهذا التنبؤ هو الذي يلاحظ في نهج البلاغة على غير وجه التخصيص.

كل الشبهات التي تحوم حول النهج. «وأنه في هذا يحتكم إلى ذوقه الخاص، ومن يقرأ الخطب التي تثبت نسبتها للإمام علي يلحظ أنها تتميز بأسلوب قائم على الإيجاز الشديد والقوة المندفعة والحدة المنفعلة ونجد فيها استئنافاً كثيراً وتقطعاً لا يطول معه أمد النفس وتلويحاً يلحق كثيراً من أقواله بالأمثال الموجزة. بينما نجد في نوع آخر من الخطب تسلسلاً منطقياً وترابطاً بين أجزاء الجملة لا يتلاءم وطبيعة الرواية الشفهية وفي ضوء هذا لا يكون النهج نسقاً واحداً ونفساً واحداً[146].

ويخيل إلينا هنا «أن الاعتراض على التسلسل المنطقي أقوم إذا أعدناه إلى أن طبيعة العصر نفسه لم تعرف مثل هذا التسلسل». أما أن يربط بعجز الرواية الشفهية عن توفيره فقد تقوى الرواية الشفهية عند بعض الأشخاص قوة الرواية القلمية عند البعض الآخر[147].

ومهما يكن من أمر فإن نهج البلاغة يظل في جملته وراء ما يظن أنه منحول فيه، كلام علي بن أبي طالب الذي يمكن أن نرتاح إليه ونعوّل عليه في دراسة (شخصية حية) كان لها أثرها في جانبها السياسي وفي جانبها الأدبي كما كان لها أثرها في طبع النثر الفني بطابع شخصي لا يزال أثره وتأثيره باقيين مصاحبين للكتاب والحديث. وإذا صحّ ما يقال من «أن الأسلوب هو الرجل» فليس هناك من أسلوب أدل على صاحبه من نهج البلاغة[148].

والذي ينبغي أن يلاحظ في هذا الصدد أن «نهج البلاغة» في الرأي الشيعي ليس بمقطوع الصدور وشأنه شأن المراسيل من أقسام الحديث في أكثر ما يشتمل عليه ومن هنا فهو يعامل معاملتها وتلحق به أحكامها المعلومة عند علماء الحديث إلا ما تثبت حجته بتوثيق أسانيده خارج نطاق النهج[149].

---

(146) الدكتور إحسان عباس، الشريف الرضي، ص 57.

(147) مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 203-204.

وتبقى طائفة من هذه الملاحظات التي تبعث على الشك في صحة ما ينسب من نهج البلاغة لعلي وجميعها يمكن أن ترد إلى صلب هذه الملاحظات أو تتفرّع منها.

(148) خليل هنداوي، مع الإمام علي من خلال نهج البلاغة، ص 208؛ ونور الدين يوسف نور الدين، الشعراء الثلاثة، منشورات حمد، بيروت، ص 267.

(149) عبد الله نعمة، الأدب في ظل التشيع، ص 126.

ونؤثر أن يكون مثلنا لمضمون النهج أقرب إلى جدل السياسة فقد ظل مضمونه الفكري متهماً حتى على مستوى الفهم العميق بله مستوى المصطلحات وما يثيره من شكوك وشبهات.

يقول لمعاوية في بعض رسائله:

(وزعمت أني لكل الخلفاء حسدت وعلى كلهم بغيت، فإن يكن ذلك كذلك فليس الجناية عليك فيكون العذر إليك، وتلك شكاة ظاهر عنك عارها[150]. وقلت إني كنت أقاد كما يقاد الجمل المخشوش[151] حتى أبايع ولعمر اللّه لقد أردت أن تذم فمدحت وأن تفضح فافتضحت. وما على المسلم من غضاضة أن يكون مظلوماً، ما لم يكن شاكاً في دينه ولا مرتاباً بيقينه...

ثم ذكرت ما كان من أمري وأمر عثمان فلك أن تجاب على هذه لرحمك منه. فأينا كان أعدى له وأهدى إلى مقاتله؟ أمن بذل له نصرته فاستقعده واستكفه؟ أم من استنصره فتراخى عنه وبثّ المنون إليه حتى أتى قدره عليه. كلا واللّه «لقد علم اللّه المعوقين منكم والقائلين لإخوانهم هلمَّ إلينا ولا يأتون الناس إلا قليلاً». وما كنت لأعتذر من أني كنت أنقم عليه أحداثاً فإن كان الذنب إليه إرشادي وهدايتي له فربّ ملوم لا ذنب له **وقد يستفيد الظنة المتنصح** «وما أردت إلا الإصلاح ما استطعت، وما توفيقي إلا باللّه عليه توكلت»[152].

وذكرت أن ليس لي ولأصحابي إلا السيف فلقد أضحكت بعد استعبار[153] متى ألفيت بني عبد المطلب عن الأعداء ناكلين، وبالسيف مخوفين «**لبث قليلاً يلحق**

---

(150) شكاة: نقيصة. ظاهر من ظهر إذا صار ظهراً أي خلفاً والشطرة لأبي ذؤيب وأول البيت: وعيّرها الواشون أني أحبها... وأحمد زكي صفوت، جمهرة رسائل العرب، هامش رقم 1، ج 1، ص 454 ويرد البيت الأول على هذا النحو:

أبى القلب إلا أم عمرو فأصبحت   تحرق ناري بالشكاة ونارها

(151) الخشاش: ما يدخل في عظم أنف البعير لينقاد.

(152) الظنة: التهمة. المتنصح: المبالغ في النصح لمن لا ينتصح. وصدر البيت: وكم سقت في آثاركم من نصيحة...

(153) الاستعبار: البكاء. فقوله يبكي من جهة أنه إصرار على غير الحق ويضحك لتهديد من لا يهدّدا

الهيجا حمل»[154] فسيطلبك من تطلب ويقرب منك ما تستبعد، وأنا مرقل[155] نحوك في جحفل من المهاجرين والأنصار والتابعين لهم بإحسان شديد زحامهم، ساطع قتامهم[156] متسربلين سربال الموت أحب اللقاء إليهم لقاء ربهم. قد صحبتهم ذرية بدرية وسيوف هاشمية قد عرفت مواضع نصالها في أخيك وخالك وجدك وأهلك[157] وما هي من الظالمين ببعيد)[158].

ويلاحظ بوضوح أن هذا الأسلوب في مناقشة التهم، يمكن أن يرد إلى معطيات الثقافة المنطقية التي شاعت في حياة المسلمين العقلية فيما بعد.

وليس المنطق في واقعه أكثر من طاقة على الربط وهو خصيصة ذكاء. ولعل من أروع ما يقع في هذا الصدد أن يفيد الإمام في رد التهمة من «**لوازم النتيجة**» إذا صح التعبير، وتلك ظاهرة واضحة في منطق الرياضيات:

«فإن يكن ذلك كذلك، **فليس الجناية عليك فيكون العذر إليك**».

وأن يلمح ضعفاً في منطق الاتهام فيستغله لصالحه حتى يعود الذم مدحاً!!

«وقلت أني كنت أقاد كما يقاد الجمل المخشوش حتى أبايع **ولعمر اللّٰه لقد أردت أن تذم فمدحت!!** وما على المسلم غضاضة أن يكون مظلوماً».

ثم إن وراء هذا كله حديثاً بغير فضول لعل الكلمة فيه تعطي أروع ما تطيقه في التعبير. فإذا أضيف إلى جميع ذلك مظاهر انتفاع بما كان يختص به الموهوبون يومئذ مما يمكن أن يسمَّى على التجوز ثقافة العرب، وثقافة القرآن، **كنا أمام حقيقة النبوغ الذي يتفوّق على زمانه**.

وإذا كان حجر بن عدي والشني وغيرهما ممن كانوا يتشيعون لعلي لم يستطيعوا أن يخرجوا بمضمونهم الساذج على فترتهم الساذجة، جرياً على طبائع الأمور، فقد اختلف الأمر كثيراً فيما بعد. ففي مديح الفرزدق لعلي بن الحسين خلال الحكم

---

(154) حمل: هو ابن بدر رجل من قشير أغير على إبله في الجاهلية فاستنقذها وقال:

لبِّثْ قليلاً يلحق الهيجا حمل　　　لا بأس بالموت إذا الموت نزل

فصار مثلاً يضرب للتهديد بالحرب.

(155) مرقل: مسرع.

(156) ساطع: منتشر. القتام: الغبار.

(157) حنظلة أخوه والوليد خاله وعتبة جدّه.

(158) نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، ج 3، بيروت 1954، ص 167-170.

الأموي تلاحظ ملامح ثقافة تتصل ببعض عقائد الشيعة في آل البيت وبذلك يتم اتساق بين تطور الفترة وما يرتبط بها من مظاهر الحياة الفكرية. وكانت لمديح الفرزدق مناسبة هي أن هشام بن عبد الملك حجَّ في خلافة الوليد أخيه ومعه رؤساء أهل الشام فجهد ليستلم الحجر الأسود فلم يقدر من ازدحام الناس فنصب له منبر فجلس عليه ينظر إلى الناس. وأقبل علي بن الحسين فطاف بالبيت فلما بلغ الحجر الأسود تنحّى الناس كلهم وأخلوا له الحجر ليستلمه هيبة وإجلالاً له. فقال رجل لهشام: من هذا، أصلح اللّه الأمير قال: لا أعرفه وكان به عارفاً. ولكنه خاف أن يرغب فيه أهل الشام ويسمعوا منه فقال الفرزدق وكان لذلك كله حاضراً: أنا أعرفه ثم قال(159):

هذا الذي تعرف البطحاء وطأته	والبيت يعرفه والحل والحرم
هذا ابن فاطمة إن كنت جاهله	بجده أنبياء اللّه قد ختموا
وليس قولك من هذا بضائره	العرب تعرف من أنكرت والعجم
ما قال: لا قط إلا في تشهده	لولا التشهد كانت لاؤه نعم
يغضي حياء ويغضى من مهابته	فما يكلم إلّا حين يبتسم
يكاد يمسكه عرفان راحته	ركن الحطيم إذا ما جاء يستلم
واللّه شرفه قدماً وعظّمه	جرى بذاك له في لوحه قلم
يشق ثوب الدجى عن نور غرته	كالشمس تنجاب عن إشراقها الظلم
من معشر حبهم دين وبغضهم	كفر وقربهم منجى ومعتصم
مقدم بعد ذكر اللّه ذكرهم	في كل بدء ومختوم به الكلم(160)

فحسبه هشام.

ثم إذا كانت ميمية الفرزدق لا تمثل تطوراً في مضمون الأدب الشيعي يدل على أنه يتسق مع تطور الفترة التأريخية التي يعاصرها لما يثار حولها من شك فإن هذا التطور يقع واضحاً في «هاشميات الكميت»:

بخاتمكم غصباً تجوز أمورهم	فلم أرَ غصباً مثله يتغصب

(159) الدكتور عمر فروخ، تاريخ الأدب العربي، ج 1، ص 662.

(160) الأدب في ظل التشيع، ص 102-103. ولقد كان يشك في نسبة هذه القصيدة للفرزدق فبعض أبياتها ينسبها أبو الفرج إلى الحزين وأحياناً إلى داود بن سلم وعلى كل حال فنسبة بعض أبيات القصيدة إلى غير الفرزدق لا يوجب الشك في مجموعها.

وجدنا لكم في آل حاميم آية[161] … تأولها منا تقي ومعرب
وفي غيرها آياً وآياً تتابعت … لكم نصب فيها لذي الشك منصب
بحقكم أمست قريش تقودنا … وبالفذ منها والرديفين نركب[162]
وقالوا ورثناها أبانا وأمنا … وما ورثتهم ذاك أمّ ولا أب
يرون لهم فضلاً على الناس واجباً … سفاهاً وحق الهاشميين أوجب
ولكن مواريث ابن آمنة الذي … به دان شرقي لكم ومغرّب
فدى لك موروثاً أبي وأبو أبي … ونفسي، ونفسي بعد بالناس أطيب
وتختلف الأموات غيرك كلهم … ونعتب لو كنا على الحق نعتب
يقولون لم يورث ولولا تراثه … لقد شركت فيه بكيل وأرحب
وعك ولخم والسكون وحمير … وكندة والحيان بكر وتغلب
ولا نتشلت عضويم منها يحابر … وكان لعبد القيس عضو مؤرب[163]
وما كانت الأنصار فيها أذلة … ولا غيباً عنها إذا الناس غيّب
هم شهدوا بدراً وخيبر بعدها … ويوم حنين والدماء تصبّب
فإن هي لم تصلح لحي سواهم … فإن ذوي القربى أحق وأقرب[164]

وجلي أن أدبيات تدور حول حق أهل البيت في الخلافة. وهي تنطوي على حجج هذا الحق من القرآن الكريم **«وتلك طريقة وأصل في الاحتجاج تلقاء مسائل الاعتزال»**[165].

ثم يوسع الكميت هذا الاحتجاج إلى مسألة الوراثة فيذهب إلى أن الأمويين لا يملكون حقاً في ميراث الخلافة لأن صاحب الحق الأول هو النبي فهو الذي يورث، وبنو هاشم أولى بميراثه. **ويسجل عليهم تناقضاً في الجمع بين ادعائهم ميراث الخلافة وأن النبي لا يورث!!**

وعلى الزعم الأخير تكون الخلافة منطقياً حق الجميع ولا معنى لأن تظل قاصرة على قريش وإذا صح أنها ميراث بدليل اختصاص قريش بها وجب أن يتبع في ذلك

---

(161) الآية هي: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾.
(162) أي بمعاوية ومن جاء بعده من الأمويين.
(163) مؤرب: تام. يحابر: بطن من مراد. انتشلت: أخذت.
(164) الدكتور شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ط 1، 1952، ص 242-243.
(165) شوقي ضيف، التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص 243.

قانون المواريث وأن يصار بها إلى أهلها الحقيقيين وهم بنو هاشم. **وهكذا يتحول المضمون الشعري على يد الكميت إلى جدال صرف واحتجاج خالص**[166].

وذلك مضمون جديد في الشعر الشيعي. ولا بد هنا من أن نلاحظ أن هذا التطور ينبغي أن يربط بطرق الاعتزال الجديدة في الاستدلال والحوار وما يشيع فيهما من نظر عقلي عميق في مطلع القرن الثاني[167]. ويجب أن نتذكر فيما بعد أن هذا المضمون الجديد كان له تأثير واضح على شكله باعتبار أن القصيدة هنا لا تعود شعراً شيعياً بقدر ما تعود مقالة شيعية تكتب شعراً بدل أن تكتب نثراً على المألوف في المقالات[168]. ويذهب بعض مؤرخي الأدب إلى أن الكميت لا يكتب كل مقالة **شيعية وإنما يكتب المقالة الزيدية المعتدلة:**

أهوى علياً أمير المؤمنين ولا ... أرضى بشتم أبي بكر ولا عمرا
ولا أقول وإن لم يعطيا فدكاً[169] ... بنت الرسول ولا ميراثه كفرا
اللّه يعلم ماذا يأتيان به ... يوم القيامة من عذر إذا اعتذرا[170]
ويوم الدوح دوح غدير خُمٍّ ... أبان له الولاية لو أطيعا
ولكن الرجال تبايعوها ... فلم أرَ مثلها حقاً أضيعا
فلم أبلغ بهم لعناً ولكن ... أساء بذاك أولهم صنيعا
فصار بذاك أقربهم لعدل ... إلى جور وأحفظهم مضيعا
تناسوا حقه وبغوا عليه ... بلا ترة وكان لهم قريعا

---

(166) م. ن، ص 244.

(167) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 507.

(168) التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص 246.

(169) هي قرية بالحجاز، بينها وبين المدينة يومان أو ثلاثة صالح أهلها رسول اللّه على نصف مالهم وثمارها فكانت فيئاً للرسول يضع ما يأتيه منها في أبناء السبيل. حتى إذا لحق بالرفيق الأعلى أرادت فاطمة أن تأخذها فأبى أبو بكر معتمداً على حديث: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» فغاضبته فاطمة حتى ماتت. واستمرت فدك في يد الخلفاء الراشدين إلى أن كان معاوية فأقطعها مروان بن الحكم فوهبها لبنيه. حتى كان عمر بن عبد العزيز فردّها إلى أبناء فاطمة ثم أخذت منهم بعده إلى أن ردّها المأمون إليهم.

(170) التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص 247؛ أدب السياسة في العصر الأموي، ص 515. وفيهما أن الكميت من خلال هذه الأبيات وغيرها يدل على نزعة اعتدال في تشيعه.

والذي يبدو أننا هنا أمام رأي آخر في الخلافة. فليس في الأبيات ما يدل على أن الكميت يؤمن بإمامة المفضول مع وجود الأفضل، وليس فيها ما يدل على أنه يصحح خلافة الشيخين لمصلحة رأياها وقاعدة دينية اتبعاها! وحتى ما يظن أنه من أصول الزيدية في الأبيات وهو أن الكميت لا يبلغ بمن تابعوا ولاية الغدير حدود اللعن فإن الذي يخيّل إلينا أن هذا الأصل معتبر أيضاً عند من يؤمنون بالفاطميين من الإمامية. وقد سبق أن عرضنا لهذا في بحثنا عن عقائدهم. وربما استطعنا أن نوسّع هذه النظرة إلى الأبيات السابقة لنلحظ أنه ليس فيها كذلك ما يميّزها بملامح زيدية، لأن احتجاز فدك وراء مبرر من الحديث أياً كان نصيبه من الصحة، لا يسوغ شتم رمزين كبيرين من رموز الدعوة الإسلامية بله تفكيرهما!! وما ينبغي أن يكون هذا من لوازم الزيدية وحدها إذا استثنينا الغلو وهو انحراف شديد بعيد عن الصورة الإسلامية للتشيع.

ويخيّل إلينا أن صلة الكميت بعصر الاعتزال والزيدية وما كان في أدبه الشيعي مما يمكن أن يربط بهما من نظر عقلي جديد ومن ظلال لعقيدة الزيدية من حيث نظرتها إلى الخلافة هو الذي يغري برأي طريف في عقيدة الكميت[171]!!

ومع الكميت في مضمونه الذي ينتفع بثقافة العصر ويمثّل نقلة من السذاجة إلى التعقيد شاعر آخر ربما كان أقوى دلالة على التناسق الذي كان يقع بين مضمون الأدب الشيعي وفترته التي يعايشها، هو السيد الحميري. وكان مضمونه يلحّ في جدل العقيدة على الاتصال بقصة الغدير[172] كأن ما فيها من نص صريح على علي ـ في الرأي الشيعي على الأقل ـ هو الذي ينبغي أن يوضع دائماً في ضوء قوي:

عجبت من قوم أتوا أحمداً   بخطة ليس لها موضع

قالوا له لو شئت أعلمتنا   إلى من الغاية والمفزع

---

(171) من الغريب أن الدكتور الفاضل شوقي ضيف يعرض لبيت واحد من العينية هو:

ويوم الدوح دوح غدير خم   أبان له الولاية لو أطيعا

ثم يغفل بقية الأبيات ويقيسها على ما يقع في أبيات فدك قائلاً: «فهو يزعم كما تزعم الفرق الشيعية الأخرى أن رسول الله أوصى بالخلافة لعلي ولكنه لا ينتهي كما انتهوا إلى أن أبا بكر وعمر اغتصباه حقه بل يدع الأمر في ذلك لله». والأبيات لا تساعد على استنتاج هذا المعنى منها، بل ربما كانت صريحة في الدلالة على عكسه!!

انظر: التطور والتجديد في الشعر الأموي، ص 252.

(172) يتجاوز شعره في الغدير ثلاثين قصيدة ومقطوعة. شاعر العقيدة، ص 51.

إذا تــوفــيــت وفــارقــتــنــا ... وفيهم في الملك من يطمع
فقلت لو أعلمتكم مفزعاً ... كنتم عسيتم فيه أن تصنعوا
صنيع أهل العجل إذ فارقوا ... هارون فالتَّرْكُ له أوسع
وفي الذي قال بيان لمن ... كان إذا يعقل أو يسمع
ثم أتته بعد ذا عزمة ... من ربه ليس لها مدفع
بلغ وإلا لم تكن مبلغاً ... واللّه منهم عاصم يمنع
فعندها قام النبي الذي ... كان بما يوصى به يصدع
يخطب مأموراً وفي كفّه ... كفّ علي ظاهراً تلمع
رافعها أكرم بكفّ الذي ... يرفع والكف التي ترفع
يقول والأملاك من حوله ... واللّه فيهم شاهد يسمع
من كنت مولاه فهذا له ... مولى فلم يرضوا ولم يقنعوا

ويلاحظ أن الحميري يبدأ فيذكر على سبيل التمهيد ما أثر عن الصحابة من تكرار السؤال على النبي عمن يخلفه من بعده وتخوف النبي من الإدلاء بشيء في هذا الموضوع خشية أن يصنعوا صنيع أهل العجل حين فارقوا وصي موسى. ثم يشير الحميري إلى آية نزلت ـ كما يقول جملة من المفسرين ـ لحثّ النبي على ذلك[173] وتكون النتيجة أن يقع نص الغدير على النحو الذي تصوّره الأبيات الخمسة الأخيرة[174].

ولعل أبرز ما يصل مضمون النص بالحياة العقلية في عصره هو فوق ما ينتفع به من التاريخ والحديث، هذه الوحدة المنطقية التي تربط بين أجزائه لكأن روح ما كان يشيع في الفترة من جدل الكلام هو الذي يصنع هذه الوحدة.

ثم يقع بعد ذلك في شعر الحميري مما يتصل بعقيدته إشارة إلى حكم العقل بعصمة الإمام. وتلك عقيدة كان ينبغي أن ترافق بالضرورة حديث الغدير لأنها روح النظرية الشيعية في الإمامة:

وبخمّ إذ قال الإله بعزمة ... قم يا محمد في البرية فاخطب
وانصب أبا حسن لقومك إنه ... هاد وما بلغت إن لم تنصب

(173) سورة المائدة، الآية 67: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾.

(174) شاعر العقيدة، ص 48-50.

فدعاه ثم دعاهم فأقامه لهم فبين مصدق ومكذب
جعل الولاية بعده لمهذب ما كان يجعلها لغير مهذب

وفي قول الحميري: «ما كان يجعلها لغير مهذب» لفتة بارعة إلى امتناع أن تجعل الإمامة لغير المهذب من الناس ليصلح أن يقوم مقام النبي في جميع الأمور[175].

أما ما يقع في عشره من حديث المهدوية فالذي يلاحظ أنه يجيء وفق التصور الكيساني:

وما كان قولي في ابن خولة مطنباً[176] معاندة مني لنسل المطيب
ولكن روينا عن وصي محمد وما كان فيما قال بالمتكذب
بأن ولي الأمر يفقد لا يرى سنين كفعل الخائف المترقب
فلما رأوا أن ابن خولة غائب صرفنا إليه قولنا لم نكذب
وقلنا هو المهدي والقائم الذي يعيش بجدوى عدله كل مجدب

والذي ينبغي أن نلاحظه أن هذا التطور في المضمون الشعري من أدب الشيعة لم يكن يقع على جبهة عريضة بقدر ما كان يقع تياراً قوياً في المجرى الكبير، ومن هنا فإن من الخطأ اعتبار هذا التطور ظاهرة عامة. ويمكن أن نوسّع هذه النظرة إلى جميع الفترات. وبهذه المناسبة فقد كان تطور الموضوع هو الآخر تياراً ولم يكن ظاهرة عامة إلّا إذا جاز أن تكون النخبة هي التي تمثّل الاتجاه العام. ومن هنا كنا نعلّل لنشاز الحميري ومهيار بالنظر لأنهما من النخبة.

وفي المضمون النثري من أدب الشيعة ظاهرة تحتاج إلى تعليل، فقد ظل موضوعه يتصل بموضوع الحق المغتصب على مستوى التحدي الأموي أو على مستوى التحدي العباسي فيما بعد وظل هو بعيداً عن أن يربط بمعطيات العصر الثقافية بقدر ما يربط بالامتياز العقلي والخبرات الخاصة.

ويخيّل إليّ أن التعليل كله يكمن في طبيعة النثر ومقدار ما يصلح منه للعمل الدعائي. فنحن في صراع الآراء المذهبية والسياسية نحتاج إلى اتصال بالجماهير وتأثير فيها. فإذا استبعدنا الرسالة والمحاورة ـ وكانتا من ألوان النثر الشائع يومئذ ـ وكلتاهما قلما تصلحان لذلك تبقى الخطابة وحدها هي النثر الذي لا بد منه في هذه المواجهة!!

---

(175) شاعر العقيدة، ص 51.

(176) هو محمد بن الحنفية والكيسانية يؤمنون بأنه لم يمت وأنه المهدي المنتظر.

والذي حدث أن الثائرين من الأئمة وأنصارهم هم الذين كانوا أبطال هذه المواجهة الكلامية غالباً. وكان جلّهم يعيشون تطلعات ثقافية لم يكن محصولها قد استحصد ثم **عزلتهم عصور التقية وراء الحياة السياسية إبقاء على الذماء**... ومن هنا كان يربط مضمونهم الخطابي بامتيازهم العقلي وخبراتهم الشخصية. **وواضح أن هذا لا يمضي بغير استثناءات.**

ولعل من أبرز هذه المضامين البارعة وراء فترة علي **ما يروى للإمام الحسن بعد خطاب مثير نقض فيه معاوية شروط الصلح ونال منه ومن أبيه في حشد هائل من الناس!!** فقد خطا الحسن من ناحية محراب أبيه في المسجد العظيم ليصعد على منبره ويستوي على أعواده ويقول:

«الحمد للّه كلما حمده حامد، وأشهد أن لا إلّه إلا اللّه كلما شهد له شاهد. وأشهد أن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى وائتمنه على الوحي (ص). أما بعد فواللّه إني لأرجو أن أكون قد أصبحت بحمد اللّه ومنه وأنا أنصح خلق اللّه لخلقه، وما أصبحت محتملاً على مسلم ضغينة. ولا مريداً سوءاً له ولا غائلة. إلا وأن ما تكرهون في الجماعة خير لكم مما تحبون في الفرقة! إلّا وأني ناظر لكم خيراً من نظركم لأنفسكم فلا تخالفوا أمري ولا تردّوا عليَّ رأيي غفر اللّه لي ولكم وأرشدني وإياكم لما فيه المحبة والرضا»[177].

ثم قال:

«أيها الناس إن الله هداكم بأولنا وحقن دماءكم بآخرنا، وإن لهذا الأمر مدة والدنيا دول. قال اللّه عزّ وجل لنبيِّه محمد (ص): قل إن أدرى أقريب أم بعيد ما توعدون. إنه يعلم الجهر من القول ويعلم ما تكتمون. وإن أدرى لعله فتنة لكم ومتاع إلى حين»[178].

«وأن معاوية زعم لكم أني رأيته للخلافة أهلاً، ولم أرَ نفسي لها أهلاً فكذب معاوية. فنحن أولى الناس بالناس في كتاب اللّه عزّ وجل وعلى لسان نبيِّه. ولم نزل ـ أهل البيت ـ مظلومين منذ قبض اللّه نبيّه، واللّه بيننا وبين من ظلمنا وتوثّب على رقابنا وحمل الناس علينا، ومنعنا سهمنا من الفيء، ومنع أمنا ما جعل لها

---

(177) صلح الحسن، ص 287 نقلاً عن الشيخ المفيد، الإرشاد، ط. طهران، ص 169.

(178) الصفحة نفسها في م. ن.

رسول اللّه، وأقسم لو أن الناس بايعوا أبي حين فارقهم رسول اللّه لأعطتهم السماء قطرها والأرض بركتها، ولما طمعت فيها يا معاوية. فلما خرجت من معدنها تنازعتها قريش بينها فطمع فيها الطلقاء وأبناء الطلقاء أنت وأصحابك وقد قال رسول اللّه: ما ولت أمة أمرها رجلاً وفيهم من هو أعلم منه إلا لم يزل أمرهم يذهب سفالاً حتى يرجعوا إلى ما تركوا. فقد ترك بنو إسرائيل هارون وهم يعلمون أنه خليفة موسى فيهم واتبعوا السامري. وتركت هذه الأمة أبي وبايعوا غيره وقد سمعوا رسول اللّه يقول له: أنت مني بمنزلة هارون من موسى إلا النبوة، وقد رأوا رسول اللّه نصّب أبي يوم غدير خم وأمرهم أن يبلغ أمره الشاهد الغائب وهرب رسول اللّه من قومه وهو يدعوهم إلى اللّه حتى دخل الغار ولو أنه وجد أعواناً لما هرب. كفّ أبي يده حين ناشدهم واستغاث فلم يغث. فجعل اللّه هارون في سعة حين استضعفوه وكادوا يقتلونه، وجعل اللّه النبي في سعة حين دخل الغار ولم يجد أعواناً وكذلك أبي وأنا في سعة من اللّه حين خذلتنا هذه الأمة وإنما هي السنن والأمثال يتبع بعضها بعضاً»[179].

ثم دار بوجهه إلى معاوية ليرد على نيله من أبيه فقال:

(أيها الذاكر علياً، أنا الحسن وأبي علي، وأنت معاوية وأبوك صخر، وأمي فاطمة وأمك هند وجدّي رسول اللّه وجدّك عتبة بن ربيعة، وجدّتي خديجة وجدّتك فتيلة، فلعن اللّه أخملنا ذكراً وألأمنا حسباً، وشرنا قديماً وحديثاً وأقدمنا كفراً ونفاقاً)[180].

قلنا في فقرات سابقة إن الأئمة كانوا يعيشون أبداً مشكلة الحق المغتصب ومن هنا ظل أدبهم يتصل بالجانب الفكري من عقيدة الشيعة وكان طبيعياً أن يجيء المضمون على نسق الموضوع. ولكنه مضمون لا ينسب إلى ثقافة معينة بقدر ما ينسب إلى ثقافة خاصة يصطلح على توفيرها امتياز عقلي واحتكاك شديد بالناس وبالحياة.

وواضح أن ملامح هذا كله لا تخفى على النظر الفاحص فالحسن ينطلق مما يلفّق له من تهمة الاعتراف بعدم أهليته للخلافة إلى استعراض شامل لتأريخ الحق الذي يحسبه اغتصب منذ وفاة الرسول. ثم هو يوزع الحديث على وقائع هذا التأريخ توزيعاً

---

(179) البحار، ج 1، طهران 1302هـ، ص 114. وينبغي أن يؤخذ بنظر الاعتبار أن هذه الاتهامات ترد في مصدر شيعي.

(180) صلح الحسن، ص 288.

ينتهي به منطقياً إلى أن الذي قعد بأبيه عن المطالبة بحقه من قلة الناصر وفقدان المعين هو الذي قعد به عن مواصلة الكفاح لا قرار هذا الحق وترسيخه في أهله ثم هو في سعة من اللّه حين تخذله الأمة وكان أبوه في مثل هذه السعة من قبل وهكذا يكون انصرافه إلى الصلح واقعاً سياسياً لا بد منه. ولعل هذا من منطق الفطرة السليمة وهو امتياز خاص لا يربط بثقافة معينة وحتى هذه الأحداث التي تتكوّن منها مادة الخطاب ليست ثقافة تتلقّى بقدر ما هي ثقافة تتجمّع بغير قصد. وحين يشكّ في الجزء الذي يرد في «البحار» وهو الجزء الذي يمثّل هذه الثقافة الخاصة يبقى في الخطاب ما يدل على امتياز عقلي وخبرات واسعة.

ومرة أخرى مع الحسن في رسالة لا في خطاب نلاحظ مضموناً نثرياً معجزاً. وكان الحسن قد كتب إلى زياد بن أبيه رسالة يجير فيها رجلاً من شيعة علي في الكوفة. فكتب إليه زياد:

«من زياد بن أبي سفيان إلى الحسن بن فاطمة

أما بعد فقد أتاني كتابك تبدأ فيه بنفسك قبلي، وأنت طالب حاجة، وأنا سلطان وأنت سوقة وتأمرني فيه بأمر المطاع المسلط على رعيته، كتبت إليَّ في فاسق آويته إقامة منك على سوء الرأي ورضا منك بذلك. وأيم اللّه لا تسبقني به ولو كان بين جلدك ولحمك وإن نلت بعضك غير رفيق بك ولا مسرع عليك فإن أحب لحم عليَّ أن آكله للحم الذي أنت منه فسلمه بجريرته إلى من هو أولى به منك **فإن عفوت عنه لم أكن شفعتك فيه وإن قتلته لم أقتله إلا لحبه أباك الفاسق والسلام»**[181].

وقبل أن ننتهي إلى جواب الحسن على رسالة زياد ينبغي أن نلاحظ أن زياد بن أبيه كان عاملاً لعلي على فارس يلي أمورها ويجبي خراجها ويحميها وقد قتل علي وهو عليها[182]. وكان معاوية يخشى أن يكون زياد والياً للحسن كما كان لأبيه فاستعان عليه بالمغيرة بن شعبة ثم ألحقه بأبيه وولّاه البصرة.

وإذن فلم يكن هناك ما يدعو إلى هذه الغلظة بل كان زياد مدعواً إلى أن تختلج عروقه بنبضة وفاء لماضيه من علي على الأقل.

---

(181) عبد الرزاق حميدة، أدب الخلفاء الأمويين، 1949، ص 96.

(182) م. ن، ص 119.

ولكن مأساته في نسبه على ما يبدو في عصر علا فيه شأن الأنساب والتفاخر بالآباء[183] هي التي تفسّر كل مواقفه الشاذة.

وحين ننتهي إلى رسالة الحسن نلاحظ أنها تكتفي من الرد بحديث شريف ينبز بإعجاز كل ما في نسب زياد من وضاعة:

من الحسن بن فاطمة إلى زياد بن سمية

«أما بعد فإن رسول اللّٰه (ص) قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر والسلام»[184].

وما نظن أننا بحاجة إلى التدليل على أن المضمون في هذه الرسالة صورة لأعمق ما ينتفع به الأديب من روح ما يتوفّر عليه من ثقافات. وكان الأئمة أبداً جديرين بأن يكونوا أمثلة لهذا الانتفاع. وليس شرطاً أن تكون الثقافة دائماً في حلقات الدرس...!

ونلاحظ في أدب الشيعة مضموناً نثرياً آخر يوشك أن يجري هذا المجرى فقد أراد معاوية أن يأخذ البيعة لابنه يزيد فطلب أن تفد إليه وفود الأمصار فوفدت وألقيت خطب، بعض يعارض في صراحة وبعض يؤيد وكان عبد اللّٰه بن جعفر بن أبي طالب ممن يعارضون فقال: «إن الخلافة أن آخذ فيها بالقرآن فأولو الأرحام بعضهم أولى ببعض في كتاب اللّٰه وأن آخذ فيها بسنَّة رسوله فأولو رسول اللّٰه وإن آخذ بسنَّة الشيخين أبي بكر وعمر فأي الناس أفضل وأكمل وأحق بهذا الأمر من آل الرسول؟

وأيم اللّٰه لو ولوه بعد نبيهم لوضعوا الأمر موضعه لحقه وصدقه ولأطيع اللّٰه وعصي الشيطان وما اختلف في الأمة سيفان. فاتق اللّٰه يا معاوية فإنك قد صرت راعياً ونحن رعية فانظر لرعيتك فإنك مسؤول عنها غداً.

وأما ما ذكرت من ابني عمي وتركك أن تحضرهما فواللّٰه ما أصبت الحق ولا

---

(183) م. ن، ص 124. وعلي وبنوه، ج 2، ص 207 فقد ورد فيها ما يلي: «وأما زياد فقد لقي كل الشطط يوم أعلن استلحاقه بأبي سفيان فقد أجلسه معاوية على المنبر إلى جانبه ثم دعا من شهد على سمية بأنها عرفت أبا سفيان معرفة الإثم وسمع في أمه ما لا يحب الكريم أن يسمع في أمه».

(184) وكان معاوية قد كتب إلى زياد بهذا الصدد فقال: «وأما كتابك للحسن باسمه واسم أمه ولا تنسبه إلى أبيه فإن الحسن ويحك من لا يرمى به «الرجوان» (جانبا البئر من أعلاها إلى أسفلها) وإلى أي أم وكلته لا أم لك أما علمت أنها فاطمة فذاك أفخر له لو كنت تعلمه وتعقله». أدب الخلفاء الأمويين، ص 123.

يجوز لك ذلك إلّا بهما وإنك لتعلم أنهما معدن العلم والكرم فقل أو دع وأستغفر اللّه لي ولكم»[185].

وواضح أن الخطبة تعني أشياء كثيرة وراء الألفاظ وتلك سمة امتياز عقلي قادر على أن يستغل كل طاقة الكلمة على أن تتجاوز دلالتها القريبة إلى دلالاتها البعيدة في الإيحاء.

فقد كان عبدالله بن جعفر كثير التعريض بمعاوية من خلال التعريض بما وقع بعد وفاة الرسول مخالفاً للقرآن والسنّة ثم بما وقع مخالفاً لسيرة الشيخين بعد ذلك ويخيل إلي أن «**قد صرت راعياً ونحن رعية**» أبلغ ما يصل إليه الأديب في التعبير الساخر عما تتمخض عنه الظروف الشاذة في السياسة..!!

ومع الثقافات العقلية العميقة يتطوّر المضمون في أدب الشيعة تطوراً آخر، ذلك أن الجانب العاطفي من تأريخ الرأي الشيعي، وهو الذي اتجه إليه اهتمام أدباء الشيعة في ظل الحكم العباسي كان يصرف عن الانتفاع بثقافة الجدل إلى الانتفاع بما يعمّق التعاطف مع المأساة الشيعية بعيداً عن النظرية وقد كان هذا في الواقع هو التطور الكبير الذي حدث في مضمون الأدب الشيعي تناسقاً مع الذي حدث في الموضوع، وقد سبق لنا كلام مفصل في ذلك.

وهكذا يعود واضحاً أن ما كان يحتاجه الكميت والحميري وكثير عزّة وحتى الأئمة أنفسهم من معطيات ثقافية قريبة بطبيعتها إلى جدل الرأي لم يعد يحتاجه دعبل وابن الرومي والرضي وأشباههم ممن اتجهوا إلى المضمون العاطفي وانصرفوا عن المضمون الفكري. فقد كان هؤلاء بحاجة إلى معطيات فنية قادرة على أن تنقل هذا المضمون إلى مواطن التأثر في من يراد لهم أن يتأثروا به ويتعاطفوا معه.

وعلى هذا المعنى يجيء الاهتمام بالصورة الأدبية ضرورة تعبيرية ملحّة لأنها توشك أن تكون هنا أسلوباً ومضموناً في آن واحد[186].

يقول الشريف في مأساة كربلاء:

جزروا جزر الأضاحي نسله ثم ساقوا أهله سوق الإما

---

(185) أدب السياسة في العصر الأموي، ص 314-315.

(186) حين تكون العاطفة قوة نفسية غير محدودة المعالم تعجز اللغة المحدودة المعاني عن أن تكون تعبيرها الطبيعي فيحتال الأديب ليظفر بلغة لهذا العنصر الوجداني فيقع على الصور الأدبية. أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ط 3، 1946، ص 448-449.

معجلات لا يوارين ضحى سنن الأوجه أو بيض الطلى[187]
هاتفات برسول الله في بهر السعي وعثرات الخطى[188]
يوم لا كسر حجاب مانع بذلة العين ولا ظل خبا

والواقع أن الشاعر عاجز عن أن يشيع إحساساً بالألم بغير هذا التصوير البارع لما يبتذل من مصون آل البيت وراء المأساة الدامية في كربلاء. وبعيد أن يكون المضمون العاطفي في الأبيات غير هذه الأفلاذ التي تتكوّن منها الصورة أو بعيد أن يكون هذا المضمون ذا قيمة فنية بدونها. ولا نقصد بوحدة الشكل والمضمون في الموضوع الوجداني معنى أكثر من هذا...

وفي مأساة آل البيت على المعنى العام لا على المعنى الخاص يقول دعبل:

وليس حجي من الأحياء نعلمه من ذي يمان ومن بكر ومن مضر
إلا وهم شركاء في دمائهم كما تشارك أيسار على جزر
قتل وأسر وتحريق ومنهبة فعل الغزاة بأرض الروم والخزر

ويخيّل إلينا أنه بغير التصوير يظل المضمون الوجداني في الأبيات عاجزاً عن أن يهزّ الضمير بنبضة ألم لأنه يكون حينئذ مجرد طاقة نفسية غامضة يتعذّر أن تجد تعبيرها الطبيعي بعيداً عن الصورة الأدبية[189]. إن الشعور الغامض بواقع الظلم الذي يتعرّض له العلويون على امتداد التأريخ بناسه من كل قبيل، يعجز وحده في أبيات دعبل عن أن يخلق تعاطفاً مع هذا الواقع ولكنه يعود قادراً على ذلك حين يتيح للناس أن يطلّوا على أشلاء العلويين الممزقة بين أيدي الطغاة من خلال الصورة الأدبية التي يطلون منها على أشلاء الجزر بين أيدي الذين يقامرون بها من الأيسار. وما نشك في أن الصورة هنا لم تعد وسيلة بقدر ما تعود غاية في نفسها...

وعلى هذا الغرار تجيء خاطرة ابن الرومي في يحيى بن عمر[190]:

كسته القنا حلة من دم فأضحت لدى الله من أرجوان
جزته معانقة الدار عين معانقة القاصرات الحسان

(187) السنّة: دائرة الوجه جمعها سنن. الطلى: الأعناق.
(188) البهر: انقطاع النفس من السعي الشديد.
(189) أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ص 249.
(190) العقاد، ابن الرومي: حياته من شعره، ص 212.

لكأن ابن الرومي يحس عظمة الاستشهاد في نفسه أكبر من أن تعبّر عنها اللغة فتوسل بالصورة الأدبية الحية ليزرع هذه العظمة في كل قلب ولعل أبرز ما فيها هنا أنها تستغل بلاغية التطابق باللازم وتوليد الضد من الضد وتلك خصيصة خيال آري معقّد(191)!

وتجري الأمثلة بعد ذلك في جملتها هذا المجرى حتى ليصح أن يقال: إن المضمون العاطفي في الأدب الشيعي كان يتجه غالباً إلى الانتفاع بمعطيات البلاغة!

والخلاصة

إن المضمون كان هو الآخر يتطوّر في خط واضح على نحو ما كان يقع في الموضوع. فحين يشتد الاهتمام بالجانب النظري من العقيدة الشيعية يلاحظ أن هذا المضمون يسترفد ما يشيع في العصر من ثقافات حتى إذا انصرف الموضوع في ظل التطور الفكري العميق إلى الجانب العاطفي من تأريخ هذه العقيدة يلاحظ أن المضمون ينصرف هو الآخر عن المعطى الثقافي لانعدام الحاجة إليه إلى المعطى البلاغي وتلك حقيقة واضحة لأن العاطفة ـ وهي كل شيء في المضمون الوجداني ـ لا تجد تعبيرها الطبيعي بعيداً عن البلاغة أو بتعبير آخر بعيداً عن الصورة البلاغية. ومعنى هذا بالدقة أن المضمون كان في خط تطوره يبتعد عن روافد الفكر بقدر ما كان يتوفر توفراً عميقاً واعياً على معطياتها!

ولعلنا نستطيع التعبير على نحو آخر فنقول: لقد كان الوعي العميق لما في العصر من نضج في الحياة العقلية يلحّ على المضمون للعودة إلى الانتفاع بمعطيات الفطرة، لأن المعطى البلاغي بالرغم من أنه ينتسب إلى ثقافة محددة يظل معطى فطرة لأن البلاغة جمالية تقع في أعماق الطبع الموهوب!!

3 ـ تطور الأسلوب

والأسلوب على أنه طريقة أداء أو طريقة تعبير شديد الصلة بشخصية صاحبه. ومن

---

(191) ذلك أن حلة الدم في المعارك وحلة الأرجوان في الجنّة تتطابقان على معنى الشقاء والسعادة أو الألم واللذة. ومثل هذا يقع في المعانقتين. وينبغي أن نضيف إلى ذلك أن ابن الرومي يستولد الألم في حلة الدم لذّة في حلة الجنّة والشقاء في معانقة الدار عين سعادة في معانقة الحور!!

هنا تشيع حقيقة لم يعد فيها مجال شك هي أن أسلوب الرجل هو الرجل نفسه[192].

وفي هذا الضوء يبدو أن أسلوب الأدب الشيعي على وجه التعميم يتعذر أن يفرد بخط تلاحظ فيه تطورات معينة على نحو ما كان يلاحظ ذلك في موضوع هذا الأدب وفي مضمونه. وليس بعيداً أن نوسع هذه النظرة إلى كل أسلوب. ولكن الواقع أننا نستطيع بالرغم من كل ما يتأكد من شخصية الأسلوب تمييز ملامح عامة فيه. فحين كان المضمون الشيعي يتصل بجدل الرأي وينتفع بثقافات العصر كان يلاحظ أن الأسلوب يعود طريقة أداء علمية وقد كان لهذا مَثَلٌ هو ما كنا نذهب إليه في «هاشميات الكميت» من أنها تنزع إلى أن تكون مقالة في العقائد! أما حين كان ينصرف المضمون عن هذا الجدل إلى جدل العاطفة فقد كان يلاحظ بوضوح أن الأسلوب يعود صورة حية تنزع إلى أن تكون طريقة أدء بلاغية، ثم يظل وراء هذا المعنى العام متسع في الأسلوب لكل المميزات الخاصة... ولعل هذا هو ما يقصد بقولهم: إن الأدب الشيعي يلائم بين الأسلوب والباعث[193].

خلاصة الفصل

وبعد فمن خلال ما استعرضنا من تأريخ الأدب الشيعي القديم يلاحظ أنه كان في جملته أدب عقيدة مضطهدة.

ولعل أروع ما في هذا الأدب أنه «لم يكن أدب السلطة، تطغى عليه الرغبات المادية وتصرفه عوامل الرجاء والخوف»[194] وإنما كان أدب المعارضة الجريئة وتلك حقيقة يربط بها أبداً صدق في المشاعر، وهو عنصر لا بد من أن يتوافر في كل أدب خالد.

ومن هنا كانت العاطفة الحارة من سماته المميزة وربما كان من هنا أيضاً بعيداً عن التصنيع وهو ظاهرة زخرف في القول غالباً ما تذوب أمام وهج العواطف[195].

وهو يحمل وراء هذا كله طابعاً يميِّز أدب العقيدة أبداً بالسهولة والوضوح في

---

(192) Le style c'est l'homme même (Duffon).

(193) أدب السياسة في العصر الأموي، ص 218.

(194) عبد الحسيب طه حميدة، أدب الشيعة إلى نهاية القرن الثاني، ط 1، 1956، ص 329.

(195) الدكتور مصطفى الشكعة، فنون الشعر في مجتمع الحمدانيين، 1958، ص 301.

مفرداته وعباراته وأخيلته اتساقاً مع ما يقصد به من التأثير وتيسير الذبوع والتّنقل والفهم لينتهي إلى أعماق الخاصة والعامة بغير اضطرار إلى إجهادهم في التفهيم والتفكير به[196].

وأخيراً فقد ظل أدب الشيعة في جانبه العاطفي بشكل خاص يحمل سمات الحزن العميق حتى حين كان يبدو بعيداً عن ذكريات الحداد والسواد. ذلك لأن الاضطهاد الذي امتدّ بروح المغول في تأريخ التشيع وراء عاشوراء وقبلها كان قد حدّد الطابع العام لهذا الأدب على صورة ما يشيع في الأدبيات التالية:

نحن بنو المصطفى ذوو غصص — يجرعها في الأنام كاظمنا
عظيمة في الأنام محنتنا — أولنا مبتلى وآخرنا
يفرح هذا الورى بعيدهم — ونحن أعيادنا مآتمنا
والناس في الأمن والسرور وما — يأمن طول الزمان خائفنا

(196) الدكتور الحوفي، أدب السياسة في العصر الأموي، ص 582.

منزلة الشيعة
في تأريخ الأمة العربية وأدبها

لقد كان من أهداف الإسلام الكبرى أن يحل مشكلة الطبقة، وما تقتضيه من تمييز، ومن هنا «التفّ حوله فقراء مكة ومستضعفوها، ووقفوا معه صفاً واحداً في مواجهة الملأ المكي الذي كان يتزعمه قادة قريش ممن كانوا كبار تجارها في الوقت عينه»(1).

ولم يكن التشيع في جوهره إلا نزوعا شديداً لامتداد هذه الغاية في حياة الإسلام السياسية. وكان طبيعياً أيضاً أن يتجه هؤلاء جميعاً في مجال التطبيق إلى مسلم نموذجي تتمثل فيه كل القيم الروحية التي أراد بها الإسلام الأول أن ينتصر على الملأ المكي(2) فوجدوه في علي بن أبي طالب **«وهو رجل ترعرع في ظل الإسلام وتشرّب مبادئه وصدر عنه دون أن تربطه بالنظام السابق أية رابطة أو مصلحة»**(3).

ويلاحظ أنه إلى بداية النصف الثاني من عهد عثمان لم تشهد الأمة المسلمة انحرافاً عن مبادئ الإسلام(4). ومن هنا لم تكن حاجة بالمتشيعين إلى أن يعارضوا، بل كان هناك ما يدعو إلى أن يؤيدوا الحكم الراشد ويسهموا في ترسيخه.

ثم كان بعد ذلك أسلوب جديد في سياسة المال لم يعهده المسلمون ممن تقدّم عثمان فقد راح الخليفة الطيب يغدق الهبات الضخمة على آله وذويه من بيت المال الذي يشترك فيه المسلمون جميعاً. وانكفأ عماله على بيوت الأموال المحلية في أنحاء الدولة ينفقونها على نحو ما كان ينفقها الخليفة نفسه في المدينة(5).

---

(1) الدكتور الشيبي، الفكر الشيعي، مكتبة النهضة، بغداد 1966، ص 14.

(2) م. ن، ص 21.

(3) م. ن، ص 14-15.

(4) محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين، دار الأندلس، لبنان، بدون تاريخ، ص 13.

(5) م. ن، ص 23 نقلاً عن المسعودي، مروج الذهب، ج 2، السعادة، مصر 1367هـ، ص 341؛ والبلاذري، من أنساب الأشراف، ج 5، 1936، ص 25-28، 48، 52.

ولعل أخطر ما انتهى إليه هذا الأسلوب في حياة المسلمين «أن وجدت إلى جانب الطبقة الثرية طبقة أخرى فقيرة لم تملك أرضاً ولا مالاً وليس لها عطاءات ضخمة»[6].

ولقد كان ممكناً أن تخِفَّ حدة هذا التناقض في حياة الناس لو أن توزيع الثروة كان يتم بغير تحدٍّ صريح للأصول الكبرى في الإسلام. وهي أصول يظل يجيء في طليعتها: **إن الناس سواسية كأسنان المشط، وإنه لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، وإن الفيء والغنائم ملك الجميع**. ومن هنا كانت الهوة تزداد اتساعاً بين الطبقة الأرستقراطية والطبقة الفقيرة كلما تمَّ اغتيال الثروة العامة في تحدٍّ لا يحمل طابع تبرير بقدر ما يحمل طابع استهتار. وعلى هذا المعنى يحمل قول سعيد بن العاص والي عثمان على الكوفة بأن: «**سواد العراق بستان لقريش ما شاءت أخذت منه وما شاءت تركته**»[7] **وعليه أيضاً يحمل قول الخليفة عثمان في أموال بيت المال: «لنأخذن حاجتنا من هذا الفيء وإن رغمت أنوف أقوام**»[8].

وربما حمل على هذا المعنى كذلك أن تسند الولايات الكبرى في دولة الخلافة إلى الأقرباء في غير ملاحظة لكفاءات إدارية، **بل في غير ملاحظة حتى لسلوك ديني مقبول**[9].

ولعل من صور التحدي الذي كان يعمّق الهوة بين السلطة والتيار المعارض لصبّ الإسلام في قوالب سياسية واجتماعية مصلحية تختلف عن قوالبه الأولى[10] ما يقع لعبد اللّه بن مسعود وكان خازناً لبيت المال «فقد عارض سياسة عثمان في المال

---

(6) م. ن، ص 25.

(7) المسعودي، مروج الذهب، ج 2، ص 341-343.

(8) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 3، مصر، ص 49.

(9) «لقد كان هؤلاء جميعاً من قريش وكانوا في تصرفاتهم لا يخفون قبليتهم وتعصبهم على غير قريش من قبائل العرب ومنهم عبد اللّه بن سعد الذي بالغ في إيذاء النبي والسخر منه وبالغ في الهزء بالقرآن حتى نزل القرآن بكفره. ومنهم الوليد بن عقبة وأمره في الفسق معروف مشهور وقد نزل فيه قرآن يعلن فسقه». محمد مهدي شمس الدين، ثورة الحسين، ج 1، ص 27-28.

(10) الدكتور الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع، ص 17.

والإدارة فاعترضه عثمان بقوله: إنما أنت خازن لنا، ثم اشتدّت معارضة ابن مسعود فأمر عثمان بضربه حتى كسر بعض أضلاعه»[11].

وما يقع لأبي ذر الذي كان يعارض هو الآخر هذه السياسة فينفى إلى الشام ثم ينفى إلى الربذة.

وما يقع لعمار بن ياسر الذي لم يثنه الشتم والضرب حتى يغشى عليه عن أن يظل معارضاً لسياسة التميز الطبقي الذي يجافي الروح الإسلامية النقية!!

وإذن فقد كانت هناك معارضة تعبّر عن إرادة جميع المسلمين الذين آذتهم السياسة الجديدة في كراماتهم وأرزاقهم[12] وكان يحمل لواءها فعلاً خيرة الصحابة ممن والوا علياً ونصروه وهكذا نكون قد انتهينا إلى (**هذه الطائفة التي كان لها مجهود واضح في إغناء المضمون الروحي للإسلام وإبقاء هذا الدين قادراً على إشباع النوازع الروحية حتى في أشد النفوس قلقاً وتحرراً**)[13].

وتبلغ المأساة قمتها بمقتل عثمان، ويتجه الناس إلى علي، ولكنه كان يدرك أن الثورة «تقتضي يومئذ عملاً ثورياً يتناول دعائم المجتمع الإسلامي في الاقتصاد والاجتماع والسياسة فامتنع من الاستجابة الفورية ليضع الناس أمام اختبار يكتشف به مدى استعدادهم لتحمل أسلوب الثورة في العمل»[14].

(دعوني والتمسوا غيري فإنّا مستقبلون أمراً له وجوه وألوان، لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه العقول[15] وإن الآفاق قد أغامت، والمحجة قد تنكرت[16] واعلموا أني إن أجبتكم ركبت بكم ما أعلم ولم أصغ إلى قول القائل وعتب العاتب. وإن

(11) ثورة الحسين، ص 29.
(12) م. ن، ص 31.
(13) الدكتور عبد الرحمن بدوي، مقدمة دراسات إسلامية؛ ومحمد جواد مغنية، مع شيعة الإمامية، بيروت 1955، ص 65.
(14) ثورة الحسين، ص 37-38.
(15) لا تصبر له ولا تطيق احتماله.
(16) أغامت: غطيت بالغيم. المحجة: الطريق المستقيمة. تنكرت: تغيرت علائمها فصارت مجهولة.

تركتموني فأنا كأحدكم ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم وأنا لكم وزيراً خير لكم مني أميراً)[17].

وكان علي يدرك أن الأطماع كانت قد تنبّهت في كثير من الناس على عهد عثمان بما نالوا من تفضيلهم بالعطاء فلا يسهل عليهم فيما بعد أن يكونوا في مساواة مع غيرهم فلو تناولهم العدل انفلتوا منه وطلبوا طائشة الفتنة طمعاً في نيل رغباتهم وأولئك هم أغلب الرؤساء في القوم فإن أقرّهم الإمام على ما كانوا عليه من الامتياز فقد أتى ظلماً وخالف شرعاً والناقمون على عثمان قائمون على المطالبة بالنصفة وإن لم ينالوها تحرشوا للفتنة فأين المحجة للوصول إلى الحق على أمن من الفتن؟ وقد كان بعد بيعته ما تفرّس به قبلها[18].

وألحّ عليه الناس فاستجاب، **وكان له منهج في الإصلاح بدأ بتطبيقه في ثلاثة ميادين: الإدارة والحقوق والمال:**

وفي **الإدارة** لم يكن بد من أن يستبدل بولاة عثمان ولاة عرفوا بالدين والحزم والعفّة، وكانوا جميعاً من غير قريش، وذلك إجراء يوحي بصحة الحكم ونقائه، وليس أخطر منه على امتيازات الطبقة ولعله كان لذلك أقوى البواعث على ما كان يخطّط لاستئصال أبناء علي من الأئمة فيما بعد!!!

(ولكني آسى أن يلي أمر هذه الأمة سفاؤها وفجارها فيتخذوا مال اللّه دولاً، وعباده خولاً والصالحين حرباً والفاسقين حزباً، فإن منهم الذي قد شرب فيكم الحرام، وجلد حداً في الإسلام وإن منهم من لم يسلم حتى رضخت له على الإسلام الرضائخ)[19].

وفي الحقوق والواجبات لم يفرّق الإمام بين الناس وقد رفض امتيازات الجاهلية وكان شعاره في ذلك:

«الذليل عندي عزيز حتى آخذ الحق له، والقوي عندي ضعيف حتى آخذ الحق منه»

أما فيما يتصل بسياسة المال فقد أعلن أنه سيتبع مبدأ المساواة في العطاء:

---

(17) نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، ج 1، ط 1، منشورات مكتبة الأندلس، 1954، ص 217.

(18) أنظر هامش رقم 2 من الصفحة نفسها من م. ن.

(19) ثورة الحسين، ص 40.

(أيها الناس إني رجل منكم لي ما لكم، وعليَّ ما عليكم. وإني حاملكم على منهج نبيكم ومنفّذ فيكم ما أمر به. ألا وأن كل قطيعة أقطعها عثمان وكل مال أعطاه من مال اللّه فهو مردود في بيت المال، فإن الحق لا يبطله شيء ولو وجدت قد تزوج به النساء وملك الإماء وفرق في البلدان لرددته، فإن في العدل سعة، ومن ضاق عليه العدل فالجور عليه أضيق)[20].

(ألا لا يقولن رجال منكم غداً غرتهم الدنيا فاتخذوا العقار، وفجروا الأنهار وركبوا الخيول الفارهة، واتخذوا الوصائف الروقة[21] فصار ذلك عليهم عاراً وشناراً إذا ما منعتهم ما كانوا يخوضون فيه، وأخرتهم إلى حقوقهم التي يعلمون فيعلمون ذلك ويستنكرون ويقولون: حرمنا ابن أبي طالب حقوقنا! ألا وأيما رجل من المهاجرين والأنصار من أصحاب رسول اللّه (ص) يرى أن الفضل له على سواه لصحبته فإن الفضل النيّر غدا عند اللّه، وثوابه وأجره على اللّه. وأيما رجل استجاب للّه ولرسوله فصدق ملتنا ودخل في ديننا واستقبل قبلتنا فقد استوجب حقوق الإسلام وحدوده فأنتم عباد اللّه، والمال مال اللّه يقسّم بينكم بالسوية لا فضل فيه لأحد على أحد وللمتقين عند اللّه غداً أحسن الجزاء وأفضل الثواب... وإذا كان غداً إنشاء اللّه فاغدوا علينا فإن عندنا مالاً نقسّمه فيكم ولا يتخلفن أحد منكم عربي ولا عجمي، كان من أهل العطاء أو لم يكن، إذا حضر إذا كان مسلماً حراً)[22].

وهكذا قضى علي بسرعة وحسم على شرعية التفاوت الطبقي. وبقدر ما كانت هذه السياسة مصدر فرح للطبقة المستضعفة الفقيرة كانت صفعة لقريش وغرورها وخيلائها واستعلائها على الناس[23].

وحين أدركت قريش أن علياً جادّ في تطبيق المنهج الإصلاحي الذي كان أساساً في قبوله المسؤولية، حاولت أن تساوم، وأن تهدّد، وأن تصطنع أخيراً التمرد لأنها

---

(20) أي: إن من عجز عن تدبير أمره بالعدل فهو عن التدبير بالجور أشد عجزاً فإن الجور مظنة أن يقاوم ويصدّ عنه. وهذه الخطبة رواها الكلبي مرفوعة إلى أبي صالح عن ابن عباس. نهج البلاغة، شرح الإمام محمد عبده، هامش رقم 2، طبعة 1954م بيروت، ص 59.

(21) الروقة: جمع رائق، خيار الناس. وهو يستعمل بلفظ واحد مع المفرد والجمع مذكراً ومؤنثاً فيقال: غلام روقة، وجارية روقة، وجوار روقة.

(22) ثورة الحسين، ص 41-42.

(23) ثورة الحسين، ص 43.

استيقنت عجزها عن أن تصرف علياً عن قرار المصادرة لكل ما استولت عليه من ثروات السحت أيام عثمان..!

ويلاحظ فيما بعد أن الاضطهاد الرهيب الذي عاناه الأئمة ومن التف حولهم من شيعتهم كان يُستوحى فيما يبدو من قلق السلطة على هذه الثروات التي تستأثر بها من دون الناس بل على جملة امتيازاتها الباطلة...

والواقع أن نهج علي كان معارضة عنيفة لامتداد هذه الروح الجاهلية في حياة المسلمين ومن هنا كان التشيع ـ وهو رمز هذه المعارضة ـ هدف ضغط متواصل لاستئصاله.

ولعله كان طبيعياً جداً أن يشوّه تأريخ هذه المعارضة بعامة، وأن تمسخ بخاصة جملة عقائدها الدينية، وتلك في السياسة وسيلة قمع ربما فاقت في نتائجها كل الوسائل المادية.

وعلى كل حال فقد كان التشيع يتحمل على امتداد التأريخ الإسلامي جزءاً كبيراً من مسؤولية التذكير بفساد الحكم، ويدفع ثمن ذلك عرقاً ودمعاً ودماً...

والغريب أنه حين لم يعد في طاقته البشرية أن يواصل هذه الرسالة اتهم بأنه يشرّع النفاق!! وقد زعم «جولدتسيهر» في هذا الصدد:

«إن الأخطار التي تحيق دائماً برجال الشيعة قد أوجدت في بيئتهم نظرية خلقية أفردتهم بصفة بارزة طبعت روحهم بطابع خاص. وترتبط هذه النظرية ارتباطاً وثيقاً بالضرورة الحتمية التي تنجم عما يبذله الشيعة من جهود سرّية... وقد استعان بها الخوارج في حركتهم ليحققوا هذه الغاية نفسها. وجعلها التشيع مبدأ من مبادئه الأساسية وعدها واجباً ضرورياً يجب على كل شيعي أن يرعاه من أجل الصالح المشترك لهم جميعاً. وتتلخص هذه النظرية في كلمة «تقية» التي تفيد الحيطة والحذر. فالشيعي لا يستطيع أن يخفي مذهبه فحسب بل يجب عليه أن يفعل ذلك، وأن يبالغ في الخفاء والكتمان. وعليه في البلد التي يسودها خصومه أن يتكلم وأن يعمل كما لو كان واحداً منهم. فمن اليسير أن نتصوّر إلى أي مدرسة للمخاتلة والغدر تنتسب هذه التعاليم[24].

وبصرف النظر عن أن الخوارج كانوا قد اعتمدوا هذا المبدأ ـ في نظر

---

(24) جولدتسيهر، العقيدة والشريعة، ترجمة يوسف موسى وآخرين، القاهرة 1946، ص 180.

جولدتسيهر ـ فلم ينبزهم به فالتقية الشيعية لم تشرّع سبباً وإنما شرّعت نتيجة وتلك حقيقة كان ينبغي أن يتنبّه لها المستشرق الكبير. ثم هي تجب بشروط لا مطلقاً، وقد تقدّم لنا بحث مفصل في ذلك.

ويلاحظ أن حقائق كثيرة من هذا النوع ترد مشوّهة في دراسات المستشرقين ثم نعتمدها نحن بغير تمحيص، بحسّ النقص أحياناً، وبحس الطائفية أحياناً أخرى. وتحت ستار البحث العلمي يستعدي الاستشراق المغرض بعضنا على بعض فيمعن في تمزيق الوحدة وتفتيت القوة، وتشويه الحب الذي يربط بين القلوب التي تتعاطف بالإسلام. ولقد سبقت لنا وقفة طويلة مع أمثلة كثيرة لهذا التشويه. وربما كان أخطر ما في هذه الأمثلة أنها لا تنتسب إلى مصادر موثوقة، بل هي أحياناً لا تنتسب إلى أية مصادر!!

لقد ظل فلهاوزن مثلاً يلح على أن التشيع عربي الأصل والنشأة، وكأنه بهذا ينكر على «دوزي» و«ملر» رأيهما في هذا الصدد، فعند دوزي:

«إن الشيعة في حقيقتها فرقة فارسية، وفيها يظهر أجلى ما يظهر ذلك الفارق بين الجنس العربي الذي يحب الحرية والجنس الفارسي الذي اعتاد الخضوع كالعبيد. لقد كان مبدأ انتخاب خليفة للنبي أمراً غير معهود ولا مفهوم عند الفرس لأنهم لم يعرفوا غير مبدأ الوراثة في الحكم لهذا اعتقدوا أنه ما دام محمد لم يترك ولداً يرثه فإن علياً هو الذي كان يجب أن يخلفه، وأن الخلافة يجب أن تكون وراثية في آل علي. ومن هنا فإن جميع الخلفاء ـ ما عدا علياً ـ كانوا في نظرهم مغتصبين للحكم لا تجب لهم طاعة وقوى هذا الاعتقاد عندهم كراهيتهم للحكومة وللسيطرة العربية فكانوا في الوقت نفسه يلقون بأنظارهم النهمة إلى ثروات سادتهم وهم قد اعتادوا أيضاً أن يروا في ملوكهم أحفاداً منحدرين من أصلاب الآلهة الدنيا فنقلوا هذا التوقير الوثني إلى علي وذريته. فالطاعة المطلقة للإمام الذي هو من نسل علي كانت في نظرهم الواجب الأعلى حتى إذا ما أدّى المرء هذا الواجب استطاع بعد ذلك بغير لائمة ضمير أن يفسّر سائر الواجبات والتكاليف تفسيراً رمزياً وأن يتجاوزها ويتعداها. لقد كان الإمام عندهم كل شيء. إنه اللّه قد صار بشراً فالخضوع الأعمى المقرون بانتهاك الحرمات ذلك هو الأساس في مذهبهم»[25].

(25) فلهاوزن، الخوارج والشيعة، ترجمة عبد الرحمن بدوي، القاهرة 1958، ص 241.

وواضح أن «دوزي» يتهم التشيع بأنه «بغير لائمة من ضمير يمكن أن يفسّر الواجبات والتكاليف الإسلامية تفسيراً رمزياً شريطة أن يحقق الطاعة المطلقة للإمام العلوي» **أما مصادره التي يعتمدها في هذا الاتهام فربما كانت خطبة لأبي حمزة الخارجي عن الشيعة[26] يرد فيها أن موالاة الأئمة تغني عن الأعمال الصالحة وتنجي من عقاب الأعمال السيئة!!** وأبو حمزة خصم من جهة ثم هو يستلهم في حديثه عن الشيعة عقائد العامة من جهة أخرى!!

ويلاحظ كذلك **أن دوزي يصور إمام الشيعة بأنه إلّه قد صار بشراً**، وفي هذا يخيل إليه أنه لا حاجة لأن يحيل على مصدر شيعي! كأن الاتهام يمكن أن يحمل طابع الصحة بغير دليل.

وعلى نحو ما يتحدث «دوزي» يتحدث «أ. ملر» ويضيف أن الفرس كانوا ـ تحت تأثير الأفكار الهندية قبل الإسلام بعهد طويل ـ يميلون إلى القول بأن الشاهنشاه هو تجسد لروح اللّه التي تنتقل في أصلاب الملوك من الآباء إلى الأبناء[27].

وحين كان فلهاوزن يخطئ دوزي وملر فيما يذهبان إليه من «فارسية التشيع» كان عنده أن «ملاءمة الآراء الشيعية للإيرانيين لا تعني أن هذه الآراء قد انبعثت منهم لأن تلك الملاءمة ليست دليلاً على هذا الانبعاث. بل إن الروايات التأريخية تؤكد أن التشيع الواضح الصريح كان قائماً أولاً في الدوائر العربية ثم انتقل منها بعد ذلك إلى الموالي[28].

ولكن فلهاوزن كان يلح من ناحية أخرى على أن يربط بين التشيع واليهودية. ويلاحظ أنه في الطريق إلى تأكيد ذلك يحاول أن يصل بين الإسلام بعامة ومقولات يهودية هي في رأيه واضحة الظلال فيه. **فعنده مثلاً أن الفكرة القائلة بأن النبي ملك يمثل سلطان اللّه على الأرض تتسرب إلى الإسلام من اليهودية[29].**

---

(26) الأغاني، م 20، طبع دار مكتبة الحياة ودار الفكر، بيروت، ص 259. والغريب أن تعليقاً بإزاء الهامش رقم 1 من الخوارج والشيعة، يرد تأييداً لأبي حمزة بأن الحميري كان يشرب الخمرة ولا يقلع عن ذلك ولكنه يعتقد أن من يتشيّع لعلي سيغتفر له شرب الخمر كأن نزوة شاعر يمكن أن تدل على واقع عقيدة!! ص 251.

(27) فلهاوزن، الشيعة والخوارج، ترجمة عبد الرحمن بدوي، ص 241.

(28) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

(29) م. ن، ص 245. وفيها يحيل المؤلف على مقدمة لتأريخ إسرائيل بالألمانية، ص 226، 256 وما يليها؛ وص 273 وما يليها.

وحين يربط بين التشيع واليهودية يزعم أن الشيعة يقولون ببعث محمد في علي وأبنائه ويبنون ذلك على الآية 85 من السورة 28 والآية 8 من السورة 82 وأن هذا يذكّر بالفكرة اليهودية التي تذهب إلى وقوع الاتحاد بين النبي وخليفته «موسى ويوشع»[30].

والغريب أن فلهاوزن لا يحدِّد المصدر الشيعي الذي يرد فيه هذا «البعث الغريب»: بعث محمد في علي بل هو يظل غامضاً حتى في زعمه أن الشيعة يبنون ذلك على قوله تعالى في سورة القصص: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ﴾، وقوله في سورة الانفطار: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾. وحين تستطلع تفاسير الشيعة لتلحظ فيها كيف يتم بعث محمد في علي من خلال سورتي القصص والانفطار تبدو مقالة فلهاوزن بعيدة جداً عن واقع العقيدة الشيعية في النبوة والإمامة معاً!! فليس في التشيع تناسخ تتحول فيه ذات النبي إلى ذات الإمام، وما يرد على ألسنة **المتكلمين من الشيعة مما يوهم هذا لا يحمل على تناسخ الروح وإنما يحمل على تناسخ «الوظيفة» إذا جاز التعبير!!**

وعلى كل حال ففي «مجمع البيان» ـ وهو من أوثق التفاسير الشيعية ـ يلاحظ أن تفسير آية القصص: ﴿إِنَّ ٱلَّذِى فَرَضَ عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لَرَآدُّكَ إِلَىٰ مَعَادٍۚ﴾ يرد على النحو التالي:

«إن الذي أوجب عليك الامتثال بما تضمنه القرآن وأنزله عليك يردك إلى مكة... ومعاد الرجل بلده لأنه يتصرف في البلاد ثم يعود إليه. وقيل إلى معاد أي: إلى الموت وقيل إلى المرجع يوم القيامة، أي: يعيدك بعد الموت كما بدأك وقيل إلى الجنة، فالمعنى أنه مميتك وباعثك ومدخلك الجنّة. والظاهر يقتضي أنه العود إلى مكة[31].

ويلاحظ كذلك أن تفسير آية الانفطار: ﴿فِىٓ أَىِّ صُورَةٍ مَّا شَآءَ رَكَّبَكَ ﴿٨﴾﴾ ترد في تفسير الطبرسي نفسه على النحو التالي:

(أي في أي شبه من أب أو أم أو خال أو عم. أي أن اللّه يقدر على جعلك

---

(30) م. ن، ص 248-249 والهامش رقم 1، وم. ن، ص 249.

(31) مجمع البيان، مجلد 7، طبعة طهران، ص 269.

كيف شاء ولكنه خلقك في أحسن تقويم حتى صرت على صورتك التي أنت عليها)[32].

وإذن فما يعتمده فلهاوزن من آيتي القصص والانفطار لا يدل مطلقاً على ما يذهب إليه من رأي. **ويخيّل إلينا أن الاستشراق بعد أن أوسع الموضوع الإسلامي استكشافاً عاد يوسعه استطرافاً!!**

ومن هنا يلاحظ في جملة من دراساته أنه يهتم بطرافة الرأي أكثر من اهتمامه بصحته... وعلى أية حال فقد كان ينبغي أن نتريث نحن المسلمين، في الانتفاع بما انتهى إليه دوزي وملر وفلهاوزن من رأي في «هوية التشيع العنصرية» أو في صلته بمذاهب بعيدة عن أصول الإسلام الكبرى ومبادئه العامة، لأن هذا الرأي كان يتناقض في دراساتهم من جهة، وكان من جهة أخرى يعجز عن أن يقدّم أدلته العلمية!!

ولكن الذي وقع أن التشيع في معظم دراساتنا الجامعية ظل فارسي العنصر يهودي النزعة!

ولعل الخطر في هذا أنه كان يشوّه أبداً من صورة التشيع. **ولم يكن التشيع ـ وتلك كلمة حق ـ بشعاً لا في نضاله السياسي ولا في عقائده المذهبية.**

ويبقى أن للشيعة دوراً كبيراً في حياة الإسلام الفكرية، وهنا وجد أيضاً من يقلّل من أهمية هذا الدور ويجرِّد الشيعة حتى من أبرز خصائصهم ومميزاتهم.

ففي أصول العقائد اتهم الشيعة الإمامية بأنهم عيال على المعتزلة. «والإمامية منذ أقدم عصورهم كانوا في طليعة الباحثين والمفكرين والمؤلفين، ولعلهم كانوا من ألد خصوم المعتزلة تؤيد ذلك مصادر سنّية وشيعية»[33]. وللتدليل على ذلك فقد كان الشيعة في كل من الأصول الخمسة التي تمثل الأساس الذي يقوم عليه الاعتزال يرون غير الذي يراه المعتزلة: **ففي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر** مثلاً يذهب الإمامية إلى وجوبهما بالنص: ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر أولئك هم المفلحون[34]. في حين يقول المعتزلة بوجوبهما بحكم العقل ليس غير.

وفي العدل يتبنّى المعتزلة مبدأ التفويض في حين يتبنّى الشيعة فيه مبدأ وسطاً بين الجبر والتفويض.

---

(32) الطبرسي، مجمع البيان، مجلد 10، طبعة طهران، ص 449-450.

(33) السيد هاشم معروف، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ط 1، 1964م، ص 279.

(34) مجمع البيان، مجلد 2، ص 484.

وفي الوعد والوعيد يخالف المعتزلة الإمامية بوجوب الوفاء بالوعيد، وينكر الإمامية هذا الوجوب.

وحين يكون مرتكب الكبيرة في منزلة بين الكفر والإيمان عند المعتزلة يراه الإمامية مؤمناً فاسقاً مستحقاً للعقاب بمقدار جرمه.

وحتى في التوحيد يلاحظ أن هناك فروقاً بين رأي المعتزلة ورأي الإمامية[35].

وليست أصول العقائد وحدها مظهر النشاط العقلي للتشيع فله في جملة الحقول الفكرية دور بارز يميّزه بإبداع ملحوظ. ولعله يرد بالأصل إلى أن النظرية الشيعية قائمة في أكثر جوانبها على التأمل والمنطق[36]، ولعله يرد كذلك إلى توجيه الأئمة لاستكشاف ما وراء الطبيعة وذلك في خطب الإمام علي مثلاً شديد الوضوح، بل لعله يرد أيضاً إلى ما يذهب إليه جمهرة من علماء الشيعة من ضرورة التوفر على الأصول الكبرى في العقائد بالنظر المجتهد لا بالتقليد[37].

ففي حقل الفلسفة توصل بالتشيع أصول ذات قيمة فكرية لعل في طليعتها ما ينسب للكندي من بطلان التسلسل واللاتناهي وكان لهذا الأصل شأن كبير في إثبات حدوث العالم في أوساط الفلسفة فيما بعد[38].

وما ينسب لهشام بن الحكم من «انقسام الجزء إلى غير نهاية» و«جسمية الألوان والطعوم والروائح» ونظريات أخرى عميقة لم تعد بعيدة عما انتهى إليه التطور العلمي المعاصر فيما يشبهها من حقائق[39].

ولعلنا نخرج إلى أبعد مما يقتضيه البحث لو أننا تتبعنا تفصيلات الجهود التي تنسب إلى نشاط التشيع العقلي في نطاق الفلسفة ولكننا نكتفي بما يؤكده العقاد في مقدمة كتابه عن الرئيس ابن سينا فقد ذهب إلى أن من الملاحظات التي لا تفوت

---

(35) الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة، ص 279-283. فعند المعتزلة أن جميع الأشياء في حال عدمها ذوات كما هي في حال وجودها بلا فرق بين الجواهر والأعراض ولم تكن الأشياء أشياء ولا الأعراض أعراضاً ولا الجواهر جواهر بصنع صانع وفعل فاعل بل هي أعراض وجواهر لأنها كذلك قبل وجودها لا بصنع صانع ولا بفعل فاعل والصانع قد صنع لها صفة الوجود ليس غير.

(36) عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، منشورات مكتبة الحياة، بلا تاريخ، ص 12.

(37) أنظر الصفحة نفسها من م. ن.

(38) فلاسفة الشيعة، ص 33.

(39) الأنصاري، أثر الشيعة الجعفرية في تطور الحركة الفكرية في بغداد، بغداد 1962م، ص20.

المؤرخ أن كبار الفلاسفة الشرقيين جميعاً كانوا من أنصار الشيعة كالكندي والفارابي وابن سينا[40]...

وحتى في الكيمياء يلاحظ أن للشيعة تأثيراً كبيراً على الدور العظيم الذي يلعبه هذا العلم المعجز في حياتنا المعاصرة. وربما كان جابر بن حيان أول عبقرية شيعية ظهرت في هذا الحقل وإليه يعود الفضل في التنبه إلى ما يسمّى في علم الكيمياء بـ «**المعادلات**».

ومع البيروني[41] ينضج البحث في الثقل النوعي على نحو ما ينضج في العصر الحديث حتى ليبدو أن المقارنة لا تظهر الفروق التي ينبغي أن تقع في مثل هذه الظروف[42].

وفي الفلك انتهى الشيعة إلى نظريات جديدة لم تعرف قبلهم ومنها نظرية لمعرفة مقدار محيط الأرض، وقد وردت في أواخر «الاسطرلاب» للبيروني وشرحها «نيللينو» وقد سمِّيت بنظرية البيروني[43] ومع البيروني عمل في الفلك حشد كبير من الشيعة.

وكان نشاطهم في الطب كنشاطهم في غيره من جوانب المعرفة الإنسانية. ولم تكن عنايتهم بالرياضيات بأقل من عناية غيرهم من العلماء فاشتغلوا بالحساب والجبر والهندسة والمثلثات. وكان من ألمع شخصياتهم ذات التأثير الواضح في تاريخ الفكر الرياضي «نصير الدين الطوسي» و«بهاء الدين العاملي» ويبدو أن العاملي على نحو الخصوص «كان يتفاعل مع الروح الرياضية إلى حدّ كبير حتى أنه في كشكوله يقيم براهين من الهندسة على نظريات من الفلسفة»[44].

ثم كان للشيعة وراء هذا كله أدب حي كنا قد عرضنا لبعض روائعه ونحن نحاول أن نتعرّف إلى طابعه العام.

---

(40) م. ن، ص 67، 102.

(41) ديورانت، قصة الحضارة، ترجمة محمد زيدان، م 4، ط 2، مصر 1956م، ص 148. ففيها أن البيروني يميل إلى مذهب الشيعة.

(42) عبد الله نعمة، فلاسفة الشيعة، ص 65؛ والدكتور عمر فروخ، عبقرية العرب في العلم والفلسفة، ط 1، ص 71.

(43) نيللينو، فلاسفة الشيعة، ص 71 نقلاً عن قدري حافظ طوقان، تراث العرب العلمي، الذي نقله بدوره عن «علم الفلك، تاريخه عند العرب في القرون الوسطى»، ص 291.

(44) أثر الشيعة الجعفرية في تطور الحركة الفكرية في بغداد، مطبعة الرابطة، بغداد 1962م، ص41.

حالة الأدب العراقي قبيل فترة البحث

حين نستطلع أدب أمة من الأمم لنتعرّف إلى خصائصه التي تميِّزه في فترة معينة من الزمان فإن من المنهج السليم في البحث أن نتعرّف أولاً إلى صورة الحياة العامة وراء هذا الأدب لأنها تظل أبداً تطبعه على غرارها حتى أنه ليكشف وحده عن تاريخها في مختلف جوانبه وتلك حقيقة ظلت شديدة الوضوح في أدب العرب بخاصة.

1 ـ الحالة السياسية قبيل فترة البحث في العراق

كانت الدولة العثمانية في بداية أمرها قبيلة بدوية مسلمة جاءت من تركستان الشرقية هرباً من غارات جنكيز خان فاستوطنت في الأناضول تحت حكم السلاجقة. وقد طلب أحد رؤساء القبيلة من السلطان السلجوقي أرضاً تعيش عليها فأعطاها مقاطعة على بحر مرمرة إلى الجنوب من القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية[1] ثم حملت هذه الإمارة الصغيرة لواء الجهاد ضد جارتها الكبيرة المرهقة التي كانت في حالة انحلال عام آنذاك[2] ونجحت في استخلاص الأناضول بأسره من القوات البيزنطية ثم استولت على القسطنطينية 1453م لتصبح عاصمة الدولة العثمانية زهاء أربعة قرون[3].

وقد اعتمدت هذه الدولة الصغيرة في توسيع رقعتها الجغرافية على جيش يعرف في

(1) الدكتور علي الوردي، دراسات في طبيعة المجتمع العراقي، ط 1، بغداد 1965م، ص 125-126.

(2) م. ن، ص 125؛ تاريخ بروكلمن، ط 4، ص 408.

(3) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ العراق الحديث، 1968م، ص 5.

التاريخ باسم «الجيش الانكشاري»[4] ويتكوّن من أطفال النصارى الذين كانوا يسبون صغاراً وينشأون تنشئة خاصة دون أن يعرف الواحد منهم عن أبويه شيئاً ثم تنحصر تربيتهم بعد ذلك في تعليمهم أحكام الدين الإسلامي[5] ويمرنون على فنون القتال في مدارس داخلية ثم يغرس في قلوبهم أن وراء المعارك التي يخوضونها دفاعاً عن الإسلام نصراً مؤزّراً أو جنّة مخلدة. ولهذه العقيدة التي كانت تملك على الانكشاري عقله وقلبه تعزى جميع انتصارات الدولة في عنفوان شبابها. وكان طبيعياً بعد ذلك أن تستشعر هذه الانكشارية أهميتها في جهاز الحكم فتستعلي ثم تستأثر بامتيازات ضخمة[6] يلخصها «كارستن نيبور» في (مشاهداته) بقوله:

«إن لقب الانكشاري صار يطلق على جميع المسلمين في البصرة من أكبر شخص إلى أصغر حمّال. إنهم صاروا انكشارية باللقب ودفعوا الثمن فيه لكي يحافظوا به على أموالهم وأرواحهم»[7].

وبعد أن كان الانكشارية عامل قوة في الدولة أصبحوا فيها عامل ضعف شديد لأنهم تحولوا إلى آلة إفساد وفوضى. فقد تضاءل ارتباطهم بثكناتهم ولم يعودوا في عصمة من أن يستغلوا للإطاحة بالسلطة. وحتى حين كانوا يدعون إلى الحرب ألفوا أن يتقاعسوا أو يفرّوا من القتال ثم يصطنعوا لذلك تبريرات يتخيّلونها تخيلاً[8].

---

(4) انظر هامش رقم 14 من الصفحة الثالثة من «رسالة الماجستير (الشبيبي الكبير) لحمود عبد الأمير فبإزائه: (إن الينيجرية أو ينيك جرية هم الجند الجديد الذي أسسه الحاج بكتاش لحماية السلطان العثماني مراد بن أدرخان) نقلاً عن محمد حسن كليدار، مدينة الحسين، ج 2، ط. طهران، ص 149-150؛ والدكتور يوسف عز الدين، داود باشا ونهاية المماليك في العراق، فبإزائه أن: اليكنجرية تقرأ ينيجرية ومعناها الفرقة الجديدة ألف هذا الجيش السلطان أدرخان ثاني السلاطين العثمانيين وألغي في زمن محمود الثاني، هامش رقم 1، ص 21؛ تاريخ بروكلمن، ط 4، ص 414.

(5) بغداد مدينة السلام، هامش رقم 7، ج 2، فقد ورد بإزائه ما يلي: والعثمانيون يسمّون هؤلاء «ديوشيرمه» بمعنى «المقطوفين» والصحيح أنهم كانوا يقطفون أثناء غارات خاصة...، ص 141.

(6) من هذه الامتيازات أنه لا يجوز توقيفهم أو إيقاع العقوبة عليهم إلا من قبل رؤسائهم فقط. الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 132.

(7) مشاهدات نيبور، ترجمة سعاد العمري، ص 22.

(8) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 127 نقلاً عن ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ص 47-48؛ والدملوجي، مدحت باشا، ص 5.

وكان هذا جميعه على ما يظهر يمهِّد لضربة السلطان محمود الثاني التي استأصل فيها شأفتهم «لقد كانت الدولة أمام أحد أمرين: إما أن تفنى على يد الانكشارية وإما أن تزيحهم عنها فاختارت الثاني»[9].

وعلى كل حال فقد انقضّ العثمانيون من الأناضول على العراق واستولوا عليه عام 1534م بفضل هذا الجيش القوي الذي كانوا يدخرونه لفتوحاتهم يومذاك. وهكذا **أصبح العراق تحت الحكم العثماني الذي كان قوياً ومباشراً حتى نهاية القرن السابع عشر تقريباً ثم أخذت قبضة العثمانيين تتراخى بعد ذلك الأمر الذي سمح للقوى المحلية بأن تستبد بالحكم في إطار التبعية الشكلية للسلطان العثماني**[10].

ولم تكن هذه الفئة المحلية الناشزة غير المماليك الذين ينتسبون إلى منطقة «تفليس» التابعة لبلاد «الكرج»[11] وقد جعلوا من أنفسهم طبقة عسكرية حاكمة في بلاد غريبة[12] كان من المؤكد أن يظلوا فيها أرقاء لو لم يتسنَّ لهم أن يحكموها[13] ولم يكن العراق يعرف المماليك قبل حسن باشا الذي ولي بغداد عام 1704م وهو ابن ضابط عسكري كان قد ترعرع وشبَّ في جو إستانبول الرسمي منذ طفولته. وقد ألف النظام الذي لم يكن قد مضى على ظهوره زمان طويل حول العرش: وهو استخدام الشراكسة الأرقاء الذين يجلبون أطفالاً ثم يدربون تدريباً خاصاً ليصبحوا خداماً ملكيين وينتظموا في الصُحبة السلطانية. وقد نقل حسن باشا هذا النظام إلى بغداد[14] **وفي حكم ابنه أحمد باشا تأصل الجراكسة ثم ثبتت أقدامهم في العراق طوال ثمانين عاماً تقريباً**[15].

وكان أحمد باشا والياً من طراز غير الذي عرف به الولاة فهو شخصية تصلح في

---

(9) مدحت باشا، ص 9-10؛ تاريخ بروكلمن، ترجمة نبيه فارس ومنير بعلبكي، ط 4، ص 540؛ والدكتور نوار، مصر والعراق، هامش رقم 1، ص 132؛ ومحمد قاسم وحسين حسني، تاريخ القرن التاسع عشر، ص 201.

(10) مصر والعراق، ص 3-4.

(11) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر خياط، ص 198.

(12) مطول حتّي، ج 3، ط 2، ص 793.

(13) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 238-239.

(14) بغداد مدينة السلام، تأليف ريشارد كوك وترجمة فؤاد جميل والدكتور مصطفى جواد، ج 2، ط 1، ص 66-67؛ أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 198.

(15) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 83.

نظر الرعية لحكم دائم بالرغم من أنه كان أمياً!! والحق أنه لم يذكر له عمل يقع في نطاق الهمجية، وقد أثبت خلال سلطته المطلقة في الولاية الوسيعة أنه يتميّز بمؤهلات قلما كانت تتوافر في الحكام الشرقيين. ولعله كان يستشعر هذه المؤهلات فيشمس على مألوف العاصمة فيما يتصل بضريبة الولاية فلم يكن يرسل من المال إلّا قليلاً، وما كان يرسل مالاً البتة. ثم إنه كان يرفض مرشحي السلطان للوظائف أحياناً، ومن هنا لم يكن من السهل أن يقنع الباب العالي بضرورة إبقائه فقد كان الانطباع عنه أنه يتعدّى بموقفه حدود الرعايا التابعين[16] **ولعل موقفه هذا هو الذي دعا إلى أن يتهم برغبته في الانفصال عن الدولة، بل دعا إلى أن يتهم بأنه يتواطأ مع إيران ليصبح تابعاً لها!!**

ويبدو أنه لا أساس من الصحة لهذه التهمة فقد كان ممكناً أن يحصل على أكبر الإمارات لو أراد أن يستبدل بولائه للسلطان ولاء للشاه لأن علاقات شخصية تقوم على الإعجاب ببسالته وإقدامه ربطته ربطاً قوياً بنادر شاه. والواقع أن أحمد باشا كرّس حياته الطويلة للدفاع عن ولايته وصدّ إيران عنها[17]. يضاف إلى هذا كله أنه أظهر طاعة كاملة للسلطان عندما تمَّ نقله من بغداد عام 1736م.

وكان من الأرقاء الكرج الذين ابتيعوا لخدمة حسن باشا ببغداد وهم صبيان لم يبلغوا أشدهم بعد صبي يدعى سليمان، وقد مثلت منه في عنفوان العمر مواهب عسكرية رائعة فأعتقه سيده فيما بعد وهو أحمد باشا جزاء له على خدمة شخصية، ثم زوّجه ابنته عادلة. وأخذ يقربه إلى المنصب الأرفع الذي يلي منصب الوالي. وتراءى لأهل بغداد أن سليمان سيخلف الباشا في منصبه الخطير[18]. وعلى الرغم من أن إستانبول رأت في نهاية أحمد المفاجئة[19] فرصة تستعيد ما كان لها من سيطرة على العراق إلا أنها اضطرت إلى أن تحني رأسها أخيراً لما لا مفر منه فأقرت سليمان والياً عليه، ذلك أنه لم يكن من السهل على الدولة عزل وزير من الوزراء، بل كان عليها أن تمهّد لذلك، وتسيِّر الجيوش، وتلجأ إلى طريق المشاورات والمناورات،

---

(16) م. ن، ص 195.

(17) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 195-196.

(18) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 85-86.

(19) توفي في حملته على سليم بابان فنقلت جثته إلى بغداد حيث دفن إلى جانب والده تحت قبة أبي حنيفة. أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 196.

لأن عزل الوزير كان يؤدي غالباً إلى سفك الدماء واضطراب الأحوال وإعدام أتباعه وملاحقة مناصريه وتشريدهم[20].

وهكذا استمرت دولة حسن باشا وأحمد باشا ممثلة في شخص مملوك الأخير سابقاً وصهره على ابنته[21].

وكانت حكومة سليمان شديدة الأيد يحالفها النجح وتتّسم بالمقدرة. فلم يرفع مخالف رأيه في بغداد لمدة اثنتي عشرة سنة ولم تقع فتن يضطرب لها حبل الأمن خارج المدينة ورتعت بغداد في رفاهية من العيش فكثر عليها تردد الجوابين الأوروبيين والتجار الزائرين وشاع للباشا لقب جرى على ألسنة الناس هو «أبو ليله» لأنها اعتاد أن يتجول تحت سدفة الليل ليستطلع بنفسه ما يشيع من أمن في الولاية التي يقبض على الحكم فيها بيد قوية[22].

ويلاحظ في ظل هذا الحاكم الحازم أن نفوذ المماليك بلغ القمة وأن سيل الأرقاء البيض كان ينحدر على بغداد من تفليس بغير انقطاع وأن أكثر من مدرسة أسست لهم ليكونوا فيما بعد ضباطاً مدربين مثلهم الأعلى أن يخدموا سيدهم وطبقتهم[23] ولم يكن غريباً بعد ذلك أن يصبح المماليك قوة قادرة على أن تفرض رأيها في ولاة

---

(20) محسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، 1969م، ص 28.

(21) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 88. وانظر هامش رقم 7 من الصفحة نفسها فقد ورد بإزائه ما يلي: «وقال ياسين العمري في حوادث سنة 162هـ (وفيها أنعم السلطان على الأمير الكبير والشهم الخطير سليمان باشا كتخدا الوزير أحمد باشا بن حسن باشا وولّاه بغداد فأرسل له السنجق والمنشور والخلعة والسمور، وكان يوم قدوم سليمان باشا يوماً مشهوداً)».

(22) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 89. ويذهب مترجما الكتاب في هامش رقم 9 من الصفحة نفسها مذهباً آخر في سبب التسمية هو أن سليمان تعقب العرب النهابة عام 1668هـ فقطع طريق 7 أيام بيومين وليلة فسماه الناس «أبا ليلة» وعندهما أنه لا وجه لما ذكره المؤلف ولا دخل للحركات السرية في الليل فإنها يجوز أن تكون في النهار. وانظر هامش رقم 5 من أربعة قرون ففيه أن صاحب «دوحة الوزراء» الشيخ عبد الرحمن بن الشيخ عبد اللّه السويدي يذكر ألقاباً أخرى لسليمان هي: «دواس الليل» و«أبو سمرة» وسمع نيبور أنه كان يسمّى «سليمان الأسد»، ص 202.

(23) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 89؛ أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، الهامش رقم 6، ص 204.

العراق ثم لا تقوى السلطة المركزية على أن تستبدل به رأياً آخر! ومن هنا لم تجد العاصمة مندوحة من أن تقرّ اختيار المماليك لعمر آغا خلفاً لعلي باشا عام 1764م وحين صممت على أن تستبدل به مصطفى باشا تجمع المماليك فثاروا ثورة عارمة خارج المدينة فاضطرت إلى أن تستبدل به عدلي باشا وعجز هذا عن أن يرد هؤلاء إلى الطاعة فلم يبقَ بد من أن تقرّ الدولة العثمانية تعيين عبد اللّه آغا وهو مملوك كان ضابطاً عسكرياً في إمرة عمر[24].

لقد كانت إمبراطورية بني عثمان تمتد رقعتها إلى حدود بعيدة فتشمل مساحات لا تتشابه ولا تترابط بسهولة، يسكنها خليط من الناس لا يتجانسون بل هم يختلفون شيعاً وأحزاباً دينية وطائفية وعنصرية. وطبيعي لمثل هذه الدولة أن تحمل في طيات كيانها السياسي بذور الانحلال والفساد. يضاف إلى هذا الضعف في جهازها من الداخل استمرار النظام المعروف بنظام الملة وامتداده بحيث تتمتّع كل طائفة بقدر لا بأس به من الاستقلال الذاتي. وكان هذا النظام هو القاعدة التي حاول الإسلام بواسطتها أن يحل مشكلة الأقليات ويركّز السلطة العليا ولو نظرياً على الأقل في يدي رجل واحد هو الخليفة. وشيء آخر هو عدم الوضوح في قضية الاستخلاف[25].

ومن الخارج كان أول مظهر لضعف الدولة فشلها في الاستيلاء على فيينا عام 1683م فقد توقف بعده توسع تركيا في أوروبا وأصبح لا يشغل الدولة شيء بقدر ما يشغلها التفكير في الحفاظ على ما كانت قد استولت عليه بالفتح. ثم إن دور القوى التركية المسلحة لم يعد دور هجوم بل اقتصر على الدفاع. وقد زاد في صعوبة هذا الوضع الذي انتهت إليه الدولة أن فرنسا وإنكلترا والنمسا وروسيا شرعت تطالب بمناطق نفوذ وبدأت تطمع في الاستيلاء على بعض ما يمتلكه «رجل أوروبا المريض»[26].

وعلى أية حال فقد كان متوقعاً في ظل هذه العوامل أن الدولة الواسعة التي أصبحت بيد العثمانيين والتي كانت تضم عناصر شتّى غدت صعبة القيادة والإدارة إلا

---

(24) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 95-96؛ وم. ن، ص 78. ففيها أن حكم المدينة على الوجه المرضي أصبح الآن خارج نطاق قدرة كل إنسان ما لم يحظَ برضا جماعة المماليك الذين كانوا يسيطرون على الإدارة.

(25) مطول فيليب حتّي، ج 3، ط 2، ص 844.

(26) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

لرجل جبار. ومن هنا فإن الجزء الآسيوي من هذه الدولة كان قد انقسم في أوائل القرن التاسع عشر إلى إمارات يحكمها ولاة لا يربطهم بالسلطان إلّا ما يقدمون من مال كل عام وربما استشعر بعضهم قوة على المجابهة فأعلن العصيان واستقلّ بولايته. ولعلنا نستطيع أن نضيف إلى هذا الضعف الذي مُنيت به الدولة انصراف السلاطين إلى صور من التحلل الخلقي تقتل في الحاكم حيويته وتشلّ نشاطه. ثم ما جرته الحروب الكثيرة التي أثارتها أوروبا على الدولة العثمانية حتى ليصح أن تعدّ من شواغلها عن الانصراف إلى إصلاح شؤونها الداخلية، مضافاً إلى أنها أفقرت خزائنها إفقاراً شديداً.

لقد كان المماليك في العراق يدركون على ما يبدو هذه الحقائق، ومن هنا امتد في حكم سليمان حكم سيده أحمد باشا من قبل، وطالما شمس هذا على الدولة فرفض موظفيها وتناسى جعالتها على الولاية... ومع ذلك فقد ظل المماليك في الظاهر يرتبطون بالمركز حتى كأنهم لا يطيقون نفسياً أن يستقلوا بالعراق استقلالاً يميِّزه بشخصية دولية. وقد كانت هذه التبعية «تتجلى في الدعاء للسلطان أثناء الصلاة، وعند سك النقود، وفي تقديم التقارير وإرسال الهدايا أحياناً، وفي مظاهر الحياة العامة جميعها»[27].

ثم إن الذي يلفت النظر في هذا الصدد أن المماليك على الرغم من أنهم كانوا يحسون عجز الخلافة عن أن تتحدى بالقوة هذه النزعة التي تشبه أن تكون انفصالاً في هذا المنفى البعيد[28] فقد كانوا يتنافسون على «الفرمان السلطاني» تنافساً جدّياً كأنهم يستشعرون حاجة ملحة إلى إقرار شكلي بشرعية الاغتصاب!! لقد كان المماليك يحكمون على ما يبدو بأجساد السادة ولكن أرواحهم ظلت تتميز بألفتها الطويلة للتبعية!

ومهما يكن من أمر فقد بقيت نزعة المماليك الانفصالية تقف عند حدود العلاقة الشكلية بالحكومة المركزية حتى في ظل الذين تميزوا منهم بالذكاء والحزم والشجاعة. وكان سليمان باشا الكبير قد حكم ما يقرب من اثنتين وعشرين سنة، وبالرغم من أن الخلافة كانت في حال يرثى لها من الضعف فقد كان سليمان في حدود التبعية

(27) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، بغداد 1954م، ص 238.

(28) عبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، ط 1، ص 47؛ والدكتور الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 128.

الاسمية يقدّم لها كثيراً من العون. ولكن السلاطين ظلوا ينظرون لحكام العراق من المماليك نظرة كراهية حتى وهم يصوغون مضطرين أوامر إقرارهم على الولاية ـ وظل عجزهم عن أن يفرضوا رأيهم في هذا الجزء البعيد من الإمبراطورية يجرح كبرياءهم، ويوغر صدورهم على حكامه[29].

وحين أدرك المسؤولون العثمانيون في نهاية القرن الثامن عشر أن النظم العسكرية والإدارية في حاجة إلى تعديل حتى تستعيد الدولة شبابها[30] كان لا بد من توحيد الإمبراطورية. مرة أخرى تحت يد السلطان وكان هذا يتطلب القضاء على القوات الانكشارية والعصبيات الحاكمة[31].

وفي هذا السبيل اضطر السلطان سليمان الثالث إلى التنازل عن العرش ثم دفع حياته ثمناً لأفكاره التقدمية[32].

وكان محمود الثاني حكيماً جداً وهو يستأنف خطة الإصلاح التي بدأها من قبل سليم الثالث حتى إذا أمكنت فرصة القضاء على الانكشارية ضربهم ضربة قاضية استأصلت شأفتهم ثم استبدل بهم جيشاً من الولايات بلغ عدده اثني عشر ألفاً. **وبوحي من عقيدته بأن الضغط الأوروبي على الدولة العثمانية بلغ من الشدة حداً يقتضي الانتفاع بكل مصادر الدولة بشرية واقتصادية كان لا بد من السعي إلى إعادة الحكم المباشر لكل الولايات التي استبدّت بها العصبيات أو الأسر الحاكمة أو الباشوات المغامرون**[33].

وكان على عراق المماليك يومئذ داود باشا وقد تميّز من بينهم بالثقافة والكفاءة والقدرة على إدخال إصلاحات جوهرية في البلاد[34] ولكنه مع ذلك ظل يرث كأسلافه مشكلات العراق التقليدية وفي رأسها **المشكلة العشائرية**، وكانت في أيامه أقوى من أن تحلها العصبية المملوكية[35]. ومن هنا اضطر داود إلى أن يمنح الشيوخ شبه سيادة

---

(29) أربعة قرون في تاريخ العراق الحديث، ص 239.

(30) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، تاريخ العراق الحديث. . .، ص 18.

(31) م. ن، ص 20.

(32) الدكتور نوار، تاريخ العراق الحديث. .، ص 20 نقلاً عن: Lewis: Emergence, p. 71.

(33) أنظر هامش رقم 2 من م. ن، ص 21.

(34) الدكتور نوار، مصر والعراق، ص 104.

(35) أمين الحلواني، مختصر مطالع السعود، 1293هـ، ص 51؛ والعزاوي، تاريخ العراق، ج 6، ص 236.

مطلقة على عشائرهم ليضمن ولاءهم[36]. والمشكلة الكردية وكان الأكراد كلما حاولوا أن يشمسوا استعانوا بالفرس وكان هؤلاء يهتبلون كل فرصة للتدخل في شؤون العراق، وقد ظل داود باشا رغم عنايته بالجيش عاجزاً عن أن يفرض حكمه على كردستان. ومشكلة الغزو الوهابي المحتمل للعتبات المقدسة وكان المماليك قد عجزوا في مطلع القرن التاسع عشر عن أن يوقفوا هذا المد القوي فاستعانوا عليه بالسلطان الذي استعان عليه بدوره بمحمد علي الكبير في مصر!

ثم هناك مشكلة النفوذ البريطاني وكان يتعاظم آنذاك على أيدي عدد من الوكلاء الإنكليز وفي طليعتهم «ريتش» Rich. وقد اعتقد هذا أن الوقت قد أزف ليصبح العراق مستعمرة بريطانية[37]، ومن هنا كان يبدو كأنه خصم حقيقي لداود في جملة الخطوط التي يرسمها لسياسته... فإذا أضيف إلى هذا أن المماليك كانوا قد نكبوا بالانقسام الشديد بين صفوفهم منذ فضّل الباب العالي أن يرفع إلى الباشوية المملوك عبد اللّه باشا كان واضحاً جداً أن مركز داود في العراق لم يكن من القوة بحيث يصرف السلطان عن أن يتحرّش به في سعيه الكبير لإعادة الولايات الناشزة إلى مكانها الطبيعي في ظل السلطة المركزية المباشرة. وعلى كل حال فقد كانت فكرة «القضاء على حكم داود قد أصبحت ركناً رئيساً من أركان سياسة السلطان محمود الثاني»[38] وقد تهيّأ للقيام بهذه المهمة علي باشا رضا والي حلب يومذاك. وبينما كان الطرفان يستعدان لخوض المعركة المنتظرة فاجأ الطاعون بغداد فتساقط الضحايا بالآلاف، ثم انطلقت مياه دجلة مجنونة تدمّر البيوت وتهدمها على رؤوس المرضى. لقد كان من الطبيعي أن تستسلم بغداد للأقدار وأن تفتح أبوابها لجيش السلطان[39] ثم كان من الطبيعي لداود أن يستسلم هو الآخر لخصم انطوى على نبل في عاطفته، وحكمة في سياسته، وتقدير لمكانة داود العلمية التي كان ينظر إليها علي رضا بعين الاعتبار لأنه كان هو نفسه ممن يحبون العلم والعلماء من جهة، ولأنه حرص من جهة أخرى على

(36) مصر والعراق، ص 131، 132.

(37) الدكتور نوار، تاريخ العراق الحديث، ص 29.

(38) الدكتور نوار، تاريخ العراق الحديث، ص 32.

(39) م. ن، ص 35-36؛ وإبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، مطبعة العاني، بغداد 1961م، ص 42.

أن يكسب ثقة الطبقة المثقفة في بغداد وكانت جميعها تتمسك بداره وتستبسِلُ في الدفاع عنه!!

ولكن علي رضا وهو يهيء رحلة داود إلى الآستانة في توصية كريمة منه للسلطان بالعفو عنه والإفادة من طاقاته السياسية، كان من ناحية أخرى يدبر عملية استئصال كاملة لمماليك العراق سنة 1831م في مذبحة تكاد تكون صورة مماثلة للمذبحة التي دبرها محمد علي لمماليك مصر سنة 1811م[40].

وهكذا انتهى أمد الانشقاق الطويل ورجعت ولايات العراق التي انفصلت لمدة طويلة إلى أحضان الإمبراطورية العثمانية، وتلاشت سلالة المماليك إلى الأبد. وفي الساعة التي حُمل فيها داود إلى الخارج ودُفن فيها خدامه وحرسه أصبح العراق ولاية من ولايات تركيا الحديثة[41].

وعلى كل حال فقد كان المماليك بوجه عام بدون ثقافة، ثم كانوا وراء ذلك قساة وسفاكي دماء وسيئي سير[42] ويمكن القول: إن العراقيين كانوا في ظلهم يشقون من شيوع الفساد، واضطراب الأمن، وضياع العدالة[43]. يضاف إلى هذا كله أن حكمهم **«كان يتعثر بجمود أعجزه عن الانطباع للضرورات المستجدة في العصر الحديث»**[44].

وتغيرت بعد الممالك وجوه الحكام ولم تتغير طبيعة الحكم فقد كانت سياسة الولاة العثمانيين لا تختلف عن السياسة السابقة إلا بالارتباط المباشر بالدولة وإلا بهذه الروح الطورانية التي كانت تحكم السلوك السياسي فتطبعه بالتعصب العنصري المقيت حتى في ظل الذين كان يرتجى على أيديهم خير كثير للعراق[45].

ولم يكن واقع السلاطين خيراً من واقع الولاة لولا أن أحراراً من الوزراء الأتراك في مركز الخلافة كان يؤلمهم ما انتهت إليه الإمبراطورية العثمانية من الوهم، ثم ما كان يبيّت لها من شر على أيدي القوى المتعاظمة في أوروبا، فينادون بضرورة

---

(40) الدكتور نوار، مصر والعراق، ص 4.

(41) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 331.

(42) مطول فيليب حتّي، ج 3، ط 2، ص 793؛ وإبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 37.

(43) مطول حتّي، ج 3، ص 866.

(44) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 67.

(45) الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 38.

الإصلاح الذي يستأصل العلة ويمهّد للشفاء، وكان في طليعة هؤلاء أيام عبد المجيد، مصطفى رشيد باشا، وقد كان عبد المجيد ينزل إلى رأيه ويعمل بمشورته، وبذلك قضى على كثير من العادات الهمجية، وصان الأرواح[46].

وكانت سياسة آل عثمان تحكم بالقسوة والعنف والإرهاب حكماً طورانياً آيته السيف والمدفع ولغته الدم وحز الرؤوس[47].

ولعل من سوء حظ الدولة أن يحكم بعد عبد المجيد أخوه عبد العزيز فقد كانت سيرته تحفل بكل ما يشين. وعلى الرغم من أن «فؤاد باشا» ـ وكان صدراً أعظم يومذاك ـ قد أظهر براعة سياسية في إخراج الدولة من مأزق حرج كاد يخمد أنفاسها بعد المجزرة التي ذبح فيها زهاء خمسة عشر ألفاً من نصارى دمشق ولبنان عام 1860م، وبالرغم من حله لجملة من مشاكل السياسة المعقدة مع دول أوروبا أظهر بها حنكة أقرّ بها مفاوضوه، فقد تغير عبد العزيز عليه وتنكّر له وأقصاه عن الحكم واصطنع وزراء ممن لا ضمير لهم[48].

ولأول مرة في تاريخ الدولة العثمانية يشكل حزب سياسي للدفاع عن حقوق الشعب سمّي بـ «حزب تركيا الفتاة» أسسه مصطفى رشيد باشا وتبنّاه مصطفى فاضل باشا حفيد محمد علي المعروف بتحرره، وانتمى إليه جماعة من الكتّاب الأحرار من أمثال ضياء باشا، ونامق كمال بك، وعلي السعاوي.

«ومن الوثائق الرسمية المحفوظة في قصر عابدين يلاحظ أن الخديوي إسماعيل كان يعين ضياء باشا بخمسين ألف جنيه لمواصلة النضال في أوروبا[49] وأن ذلك أحفظ السلطان وأسخطه عليه». ومما يوثر عن حزب «تركيا الفتاة» الكتاب المفتوح الذي أرسله مصطفى فاضل باشا إلى السلطان عبد العزيز عام 1866م على لسان الحزب يستفزّ به عاطفته ويستمنحه دستوراً للشعب يكون فيه الخير والسعادة له ويؤمن للدولة سلامتها من الأخطار وكان قد ترجمه إلى العربية فتحي باشا زغلول تحت عنوان **«كتاب مفتوح من أمير إلى سلطان»**[50]. وليس بعيداً عن صلب البحث أن ننقل هذا

(46) صديق الدملوجي، مدحت باشا، ص 10.

(47) م. ن، ص 9.

(48) م. ن، ص 12-13.

(49) م. ن، ص 18.

(50) صديق الدملوجي، مدحت باشا، ص 19-22؛ وانظر هامش رقم 1، م. ن، ص 19.

الكتاب الرائع لأنه يمثّل صورة صادقة لوضع الدولة السياسي في ظل السلطان عبد العزيز، ولمقترحات الأحرار في سبيل الإصلاح الذي كان ضرورة من ضرورات العودة بتركيا إلى مكانها الطبيعي في ركب الدولة القوية:

نص الكتاب

مولاي، خذ بيد هذه الأمة وجدِّد لها شبابها. هبها دستوراً خصب التربة. ضعه بالإيمان، وحطه بما يضمن الإخلاص في إنفاذه، والأمانة في السير عليه مما يصونه من العبث به على مدى الأيام. دستور يتساوى أمامه المسلمون والنصارى في الحقوق والواجبات ليسود الوئام، ويهبط على الكل السلام، ولتردّ حجة الذي يقول من الأجانب: **إن التأليف بين الغالب والمغلوب محال**(51)!

مولاي، أرى المنافقين والجهال من ذوي الرأي فينا يسارعون إلى (الشعب على حكم الدستور) فيقولون لجلالتكم: الدستور يصير الملك آلة لا روح فيها تسلبه اختياره وتنزع عنه شعاره ويقولون للأمة: الدستور يريد للمسلمين ترك ما عزَّ عليهم من دينهم، ولباسهم، وما ألفوا... أولئك قوم ماكرون.

مولاي، انبذ مشورتهم وتخلَّ عن سياستهم، ما قيّد الدستور إلا الهوى، وما انتزع من الملك إلا حرية الخطا في سياسة الرعية وما فرض على الرعية فرضاً ينبو معه مجدها أو يذهب نعيمها، ولكنه يكفل الدين ويصون الملك، ويحفظ الأموال على أهلها، وينزل السكينة في قلوب الأمة ويصير المرء حراً كريماً.

الدستور يبيح لنا أن نبدِّل روابطنا الحاضرة بأحسن منها، ويقيم لنا بناء حكومة قوية لا منفذ فيها لقول الأجنبي، ويبسط الحماية الحقة على صنوف الرعية وينشر على الجميع راية العدل.

مولاي، أزفت الساعة، **نجّ دولة الآباء**، إن ثمنها من المهج كان عظيماً، إن ماضيها كان نصراً مجيداً، إن حاضرنا ليحزننا حزناً شديداً، فما أشق هذا الحاضر

---

(51) في هذا إشارة إلى ما يعرف في تاريخ تركيا بـ (المسألة الشرقية) وتعود هذه المسألة إلى عهد النهضة الأوروبية الذي بدأ في إيطاليا والمعروف بـ (الرينسانس). وكانت أوروبا في ذلك الحين قد صمّمت على إيقاف الزحف العثماني فيها. ثم تغير وجه المسألة بعد أن دبّ الوهن في جسم الدولة فصار يقصد بهذا الاسم «تقسيم الدولة العثمانية بحجة عجزها عن إدارة شؤونها والمحافظة على الأقليات المسيحية فيها». مدحت باشا، ص 8.

على جلالتك! كل ما حولنا يهددنا، كل ما عندنا يتداعى، كل عام ينصرم معه حبل المعين الخارجي وتنطفئ روح من أرواح وجودنا الداخلي. هذه إنكلترا لم تعد كما كانت منذ اثنتي عشرة سنة شديدة الرغبة في معاونتنا! والذي يدعو إلى الحذر أكثر من هذا انقلاب الرأي العام الأوروبي فبعد أن كان معنا سنة 1855م بدأ ينأى بجانبه عنا وإذا تنازلتم جلالتكم وألقيتم نظرة في جرائد باريس ولندن وفلورنسا علمتم أن الأمم ذات المصلحة في معاونتنا مالت إلى الظن بقرب سقوطنا فكثير من ساسة فرنسا وإنكلترا وإيطاليا ينظرون إلى ما يجري كل يوم في هذه الدولة على يد حكامها، وما تسام الرعية من العسف والظلم ويكتبون في الجرائد، ويقولون: **تلك حكومة لم تقدر على إصلاح نفسها فزوالها محقق فلندعها وشأنها...**

مولاي، علينا أن نكذّب تلك النبوات، وأن نسترد إلينا الميل الأوروبي العام، وما نسترده إلا بانقلاب فيه الخير إذ يكون بإرادتك وبأمر منك محفوفاً بسياج حكمتك، ولنقم البرهان للدول الأوروبية على أن شعبنا وديننا لا يمسكاننا في الذي نحن فيه من ضعف وفساد[52].

مولاي، ما نحن أول أمة مال بها الزمان فأفسد كل صالح فيها وأوهن قواها، ولن نكون آخر أمة يصيبها ما أصابها، بل إن أمماً أوروبية كثيرة أخنى عليها الدهر بصروفه وتركها مثلنا بحاجة إلى النهوض والتجدد السياسي والاجتماعي وكلها استردت قواها حين غيّرت نظمها.

مولاي، خرجت أمم كثيرة من المحن التي نزلت بها، فقامت من سقطة خُيِّل إليها أن لا نهوض منها. لقد أراد ملك «بيامونته» الصغير أن يكون ملك أمة إيطالية كبيرة فلم يجمع لذلك الجيوش بل منح أمة دستوراً حراً ملك لساعته به قلوب قومه واستولى على عقول الإيطاليين وساغ له وهو يلفظ نفسه الأخير أن يتنبأ بأن ابنه «فكتور عمانوئيل» يزيد ملكه ثلاثة أمثاله ويضع على رأسه تاجاً من أكبر تيجان أوروبا وأبهاها والفضل في ذلك لكلمة واحدة لفظها في حينها تلك هي كلمة الحرية.

مولاي، ليس في الوجود سياستان: مسلمة ومسيحية، وما السياسة إلا العدل يجري على يد السلطان. إن نظامنا القديم يضنينا، إنه قد أفسد طباع ساستنا وحطّ من

(52) ربما كان «الونكريك» يعبِّر عن انطباع أوروبي عام حين يقول: «لم يتسنَّ لأية أمة إسلامية أن تصل في التاريخ الحديث إلى مصاف الأمم في الدرجة الأولى. وقد أثبت العقل السلفي الذي فسرت بموجبه عقائد الديانة الإسلامية أنه لا يأتلف مع روح التقدم!!!».

أقدارهم فأفسدوا من طباع الدولة وحطوا من (قدرها) فعلينا أن نخرج من هذا النظام وألا نعود إليه أبداً: نظام ترزح الأمة تحت أثقاله ولا يردّ صيحة المهاجم عنا، فعلينا أن نخرج منه إلى نظام كالذي نراه سائداً في كل مكان ذلك الذي أنّى نزل أنهض الأمم وبنى للمجد صروحاً.

أيليق بنا أن نرى الأجزاء التي انفصلت عنا تهلل للنظام الحر ونحن نقدِّم رِجْلاً ونؤخِّر أخرى، ألا تضم سلطنتك من صادقي الوطنية المخلصين ومن الساسة المحنكين أكثر مما تضم مصر وتونس ورومانيا وصربيا؟ بل ادعهم يأتوك طائعين واجعل من كل بلدة طائفة يختارها أهلها لا مكرهين تكشف لك الغطاء عن أمر الرعية وتمهِّد لك سبيل العمل... ثم اسمع للنواب تحشدهم إرادتك في عاصمة ملكك يشرحون حاجات الأمة ويرفعون لمقامك العالي رغباتها[53].

ويلاحظ بوضوح أن الكتاب على الرغم من طابع السماحة الذي يطغى على جملة الأفكار الخيرة فيه ظل ينطلق من مبدأ لم يكن هناك خلاف عليه بين الأتراك فيما يظهر، وهو **أن يتم الإصلاح في إطار الحكم العثماني**. ويبدو أن المبدأ لم يكن يدل على رؤية واضحة للواقع القومي في أجزاء الإمبراطورية بعيداً عن الطورانية!! **وبقدر ما يتعلق الأمر بالعنصر العربي فإنه يمكن القول بأن الحركة الوهابية مثلاً كانت يقظة قومية أكثر مما كانت يقظة دينية[54]!**

ومع ذلك فقد كان الإهمال نصيب هذا الكتاب الذي كان يعبِّر بصدق عن حاجة الناس الملحة لكل هذه الإصلاحات.

والواقع أنه لم يخفف من حدة الفساد السياسي في العراق غير الوالي «مدحت» فقد جاء بمثال جديد من الحكم كان من الممكن أن يكون نافعاً جداً لو قُدِّر له أن يقضي في الولاية أكثر من السنوات الثلاث والأسابيع الثلاثة التي لم تخل من متاعب داخلية وخارجية[55].

---

(53) Piemonte مقاطعة في شمالي إيطاليا كونت مع بلاد (Savoie) دولة مستقلة منذ القرون الوسطى ثم اندمجت في الوحدة الإيطالية 1860م «التي تحققت بجهود ملكها فكتور عمانوئيل ووزيره كافور» (انظر مادة بيامونته من المنجد، القسم التاريخي، ط 15، عام 1956، ص 93).

(54) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مصر والعراق، ص 95.

(55) الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 44-45.

وبالرغم من «أن أعماله خلال سني حكمه في العراق كانت تتسم أحياناً بالارتجال[56] إلا أن نظره للأمور وفعاليته الوطنية واستقامته المطلقة أنجزت أعمالاً عظيمة»[57]. لقد كان لا يتردد في أن يشنق مئات الأشرار إذا وجد في ذلك صلاح الأمة، وكان شديد الوطأة على الخونة ثم إنه جعل نصب عينيه أن يوقف طغيان السلاطين عند حد مقيداً سلطتهم بالقانون[58].

والحق أنه حين قدم بغداد كان العراق يعيش في أكثر من محنة! فقد نضبت موارده، واختلّ أمنه، ونشط الأجنبي لامتصاص خيراته. فلم يقف مدحت إزاء هذا كله مشلول التفكير وإنما حاول أن يصنع شيئاً. وبدأ بالعشائر فأخمد فتنها، وأدّب عصاتها، ثم شرّع قانون التجنيد وخنق الثورة التي قامت ضده، وملّك الأراضي ليصرف القبائل عن العبث بالاستقرار أو الخروج على القانون، وألّف مجلساً للشورى، وطبّق نظام الولاية الذي نجح في «الدانوب»، وجرّأ الناس على نقد الموظفين، وقضى على اللصوصية، فانصرف الناس إلى أعمالهم، وكان طبيعياً بعد ذلك أن تزدهر اقتصاديات البلاد وأن تزداد واردات الدولة[59]. وحين استولى الوهابيون على نجد وكانت تابعة للدولة العثمانية وبدأ الإنكليز يتقربون من حكامها ويتدخلون في شؤونها ويكثرون من إرسال بعوثهم إليها لما كانوا عليه من طمع بخليج العرب سارع مدحت إلى احتلالها ليخلّص البصرة من خطر كبير كان يمكن أن يحيق بها من جهة، وليردّ هؤلاء إلى إيمان، ولو مفروضاً، بصحة الخلافة العثمانية من جهة أخرى[60] وحتى ما كان يبدو جفوة مزمنة بين الإيرانيين والأتراك[61] استطاع

---

(56) لقد كان يطمع مثلاً في بيع خزائن النجف وإنفاق مبالغها على الأشغال العامة ولكنه كان عاجزاً عن تحقيق هذا المشروع.

(57) أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر خياط، ص 359.

(58) صديق الدملوجي، مدحت باشا، ص 27.

(59) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص20.

(60) الدملوجي، مدحت باشا، ص 42-43. ويبدو أن مشكلة الوهابيين قد تطورت تطوراً خطيراً أيام مدحت ذلك أنها لم تكن أيام المماليك أكثر من غزو بدوي يتناول من العراق أضرحة الأئمة وسكانها من الشيعة بالنهب والتقتيل!

(61) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مصر والعراق، ص 99.

مدحت[62] بذكائه وحنكته السياسية أن يفيد منها للعراق مستغلاً زيارة ناصر الدين شاه للعتبات المقدسة. فإذا أضيف إلى هذا جملة أعماله العمرانية[63] كان الرجل جديراً بلقب المصلح الكبير، ولعله من هنا كانت مأساته دائماً. فقد كانت إصلاحاته العظيمة تقضّ مضجع الدولة، لأنها تفرغ الخزينة[64]! ولأن مدحت يخالف السلطان بانتهاجه طريق الإصلاح.

لقد كانت الآستانة كالحيوان الطفيلي تعيش على بؤس الولايات في غير اهتمام بخرابها ودمارها وفقرها! وكان الوالي القدير هو الذي يقدِّم لها حبات العرق ذهباً تبني به القصور على ضفاف البوسفور أو تقتني المحظيات والجواري والعبيد. ولم يكن مدحت من هذا الطراز وإنما كان يرى أن تنفق الولاية دخلها على حاجاتها المحلية فإذا زاد صرف على مشاريع العمران فإذا بقيت فضلة أرسلت إلى الآستانة... وعلى الرغم من أن مدحت كان يتقاضى شهرياً مبلغاً خيالياً ولكنه خرج من بغداد خالي الوفاض لا يملك من نفقات السفر ما يستعين به على الوصول إلى العاصمة. ومن هنا باع ـ على ما يروى ـ علبته الذهبية ليتدارك هذه النفقات! وظل مدحت ينشط في الحياة السياسية حتى فرض فكرة الدستور وحتى صدرت الإرادة بافتتاح مجلس الأمة عام 1876م وكان كبار المفكرين قد أرادوا الخير للأمة ورغبوا في أن تجاري الغرب في مضمار تقدمه، ولكن الأمة لم تكن، على ما يبدو، قد تهيأت بعد لمثل هذا اللون من الحكم، ثم إن استبداد السلاطين كان يومذاك على أشدّه مما حال

---

(62) إن نقاط النزاع الإيراني-التركي لا تخرج عن الادعاء بالإسراف في ظلم الشيعة وسلب قوافل الزوار الإيرانيين، وإقامة الأمراء الفرس المشكوك في ولائهم في بغداد...! أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 366.

(63) الدملوجي، مدحت باشا، ص 47. فقد بنى مدحت الناصرية، والبصرة الجديدة المعروفة بالعشار وأقام السدود على الفراتين درءاً للفيضان وردم المستنقعات لتحويلها إلى أراضٍ زراعية، وأقام الخصون والقلاع على الحدود والمخافر وأنشأ مدرسة صناعية ببغداد ومستشفى للغرباء ودار إصلاح ومدرسة رشدية ومعملاً لإصلاح البواخر في البصرة، وفتح الشوارع ونظم الحدائق والمتنزهات.

(64) الدكتور عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 21.

دون استقرار الإدارة الديموقراطية ولم يستيقظ الناس إلا بعد أمد. ولذا خذل الأحرار وعاد يتحكم الطغاة بالأمة وضاع مدحت وأعوانه في غمرة هذه الجهالة المؤسفة[65]!

ولكننا ينبغي أن نتذكر أن «مدحت» بالرغم من كل هذا الانفتاح على المفاهيم السياسية الخيرة ظل يتميّز بـ «عنصرية تركية» وكان شديد الإخلاص لما يعرف بـ «سياسة التتريك» حتى أن اللغة العربية نفسها كانت تدرَّس في عهده باللغة التركية «**وكان ذلك استهلالاً سيئاً لسياسة تعليمية في أرض عربية، وإن تكن أذكت روح العروبة في الناس**»[66].

وتعاقب على حكم العراق بعد مدحت إلى أواخر القرن التاسع عشر ولاة لم يستطع معظمهم أن يقوم بعمل يذكر به، فقد تميزوا بضعف في الإدارة، كما تميزوا بضعف في محصولهم من الثقافة. وقد انعكس ذلك على وضع العراق بعامة حتى صحَّ أن يقال فيه: «إنه منذ انقراض العباسيين ظل ينحط باستمرار وقد غيّر الظلم الذي حلّ في ربوعه أخلاق أهله وبدلها من الحسن إلى السيء»[67] وكان يمض النفس أن هؤلاء الولاة الذين تعاقبوا على حكم العراق من بداية القرن إلى نهايته لم يكونوا عرباً ولا عراقيين، وإنما كانوا مماليك وأتراكاً[68] **وكان يزيد الطين بلة أن السلاطين لم يكونوا خيراً من الولاة**[69].

---

(65) مدحت باشا، ص 50-51؛ الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 22؛ وهامش 43 من الصفحة نفسها من م. ن، ففيه أن قصة بيع العلية مفصلة في مقالات لفهمي المدرس.

(66) الدكتور نوار، تاريخ العراق الحديث، ص 383، ولـ (لونكريك) رأي آخر خلاصته أن التدريس باللغة التركية كانت له نتيجتان:

أ ـ لم تكن مادة التدريس تفهم في الغالب.

ب ـ تأخر التحسس بالشعور القومي ردحاً طويلاً من الزمن؛ أربعة قرون. . ، ص 381.

(67) محسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص 31 نقلاً عن سليمان فائق، تاريخ بغداد، وهو من معاصري الفترة، ص 170-172.

(68) الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 37.

(69) منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص 12.

2 ـ الحياة الاجتماعية قبيل فترة البحث

أ ـ تركيب المجتمع العنصري

على امتداد القرن التاسع عشر، أو في الجزء الأخير منه بخاصة لم يكن العنصر العربي وحده الذي يتكوّن منه المجتمع العراقي، فقد كانت هناك عناصر أخرى غريبة هاجرت إليه من إيران والهند والأفغان، وأناخت ركائبها فيه إلى جانب العنصر الحاكم من المماليك أو من الأتراك. يضاف إلى هؤلاء جميعاً بقايا الكلدانيين والآشوريين والسريان من شعوب العراق القديمة، ثم العنصر الكردي الذي يمثل القومية الثانية من حيث عدده، وكان يستقل بالجبال الشمالية قريباً من حدود فارس(70).

وعلى كل حال فقد كان العنصر العربي هو الذي يفرض طابعه على الحياة حتى تضيع معه جملة السمات التي يمكن أن تميِّز العناصر الأخرى. ويبدو أن هذا الطابع كان أقرب إلى طبيعة البداوة، أو إلى ما يشبه أن يكون من طبيعة البداوة ذلك لأن الثقل البشري للعنصر العربي كان عشائرياً يتقاسمه البدو والزرّاع(71). ومن هنا شاعت في حياة العراقيين بعامة ثقافة بدوية تحمل طابع (التغلب)(72) ويتجمع في ثلاث قيم كبرى هي: **العصبية، والغزو، والمروءة**(73).

وإذا كان هذا طبيعياً في القرية والريف والبادية كان طبيعياً كذلك في المدينة حين يضطرب الأمن ويختل النظام ويعيش الناس أزمة القلق على المصير، وعلى هذا الأساس كان المدنيون يخضعون لمستويات مختلفة من الانتماء الاجتماعي كالانتماء

---

(70) إبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 74-75؛ وحمود عبد الأمير، الشبيبي الكبير، ص 31.

(71) الدكتور الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 21؛ والوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 76؛ ومحمد سلمان حسن، التطور الاقتصادي الحديث في العراق، طبعة بيروت، ص 51-58.

(72) يميل الدكتور علي الوردي في محور الثقافة البدوية إلى «فرضية» يجملها في حالة واحدة هي: «التغالب» ففي «العصبية» مثلاً يحاول الفرد البدوي أن يغلب بقبيلته، وبالغزو يحاول أن يغلب بشخصيته، وبالمروءة يحاول أن يغلب بفضيلته. الدكتور علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، بغداد 1965م، ص 38.

(73) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

إلى المحلة، أو البلدة، أو الطائفة الدينية[74]. ويلاحظ أن جملة هذه الانتماءات ليست إلا أنماطاً من العصبية تتلاقى جميعها على صعيد البداوة في ظاهرة النزعة الجماعية التي تؤكد سيطرة المد البدوي على العراق في العهد العثماني[75].

ب ـ تركيب المجتمع الطبقي

لقد كانت الفئة الحاكمة تقع في قمة التركيب الطبقي للمجتمع العراقي خلال هذه الفترة، وتتميّز بعجمتها في الغالب، ثم هي تستعلي على الناس، وتستشعر حقاً في أن تسترقهم لمصالحها الخاصة[76].

ويجيء بعد هذه الطبقة أثرياء التجار وكبار الملاكين وشيوخ الإقطاع ويمثّل هؤلاء جزءاً يسيراً جداً من السكان.

ثم تجيء طبقة المتصلين بثقافة العصر والحرفيين والفلاحين والبدو، وتتميز بأنها أكبر الطبقات وكانت في المدينة والريف والبادية تنوء بأعباء الفقر وتبهظها الضرائب[77]. ومن المفارقات أن يرمى بالمئات من أبناء هذه الطبقة وراء أسوار المدينة كل عام ليبحثوا عن قوتهم في الصحراء أو ينضموا إلى عصابات اللصوص مستعينين على العيش بالسلب والنهب والقتل، يفعل الحكام ذلك متذرعين بالخوف من المجاعة أو حدوث الشغب[78]، في حين تبتذل في ولائمهم صحون الذهب، وملاعقه، وأكوابه، ومناديل الحرير المطرز وأباريق العطور الفضية[79].

---

(74) الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 21-22.

(75) إن النزعة الجماعية في ظل البداوة تقوم مقام النزعة الفردية في ظل الحضارة فالبدوي يقول: نحن بدلاً من أن يقول: أنا. الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العرقي، ص 73.

(76) أبو الثناء الألوسي، غرائب الاغتراب، 1327هـ، ص 99؛ ومنير بكر التكريتي، الصحافة العراقية، بغداد 1969م، ص 29.

(77) «حتى بيوت الشعر لم تنج من الضريبة، وقد تؤخذ ضريبتها مرتين في السنة». الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 77.

(78) الدكتور داود سلوم، تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص 22 نقلاً عن Porter, pp. 261-268.

(79) م. ن، ص 11؛ بغداد مدينة السلام، تأليف ريشارد كوك وترجمة الدكتور مصطفى جواد وفؤاد جميل، ج 2، ص 141.

وأخيراً ظهرت طبقة من الملّاك كانت السلطة قد فوّضت لهم أجزاء كبيرة من الأراضي الزراعية وقد حول هذا التوزيع اقتصاد البلاد من اقتصاد قائم في الغالب على أساس من إشباع الحاجة إلى اقتصاد قائم على أساس الربح[80]. وعلى الرغم من أن هذا كان يقع في نطاق الخطة التي رسمها مدحت باشا للإصلاح الكبير خلال السنوات الثلاث من ولايته على العراق غير أن ذلك عقّد مشكلة الفلاح فساءت حاله وعجز عن تسديد ديونه واستنزف الملّاك الجدد لمصلحتهم كل طاقاته.

ج - تركيب المجتمع المديني

وبالرغم من أن الأديان السماوية الثلاثة كانت تتعايش في ظل العثمانيين في العراق فقد كان يلاحظ أنه كلما سرى الوهن في جهاز الحكم وتسلّل الضعف إلى قدرته على الردع عاشت الأقليات الدينية أزمة مصير. ولعل ما يعرف في التاريخ الحديث بـ «المسألة الشرقية» لم يكن في الأصل غير ضرب من حماية أوروبا للجيوب المسيحية في إمبراطورية بني عثمان المسلمة.

ومع الديانات السماوية الثلاث: الإسلام والنصرانية واليهودية، عاشت في العراق ملل أخرى كانت فيما يبدو عاجزة عن أن تترك ظلال وجود حي في الحياة الدينية[81] ولم يكن المسلمون طائفة واحدة، وإنما كانوا طائفتين متنافرتين في الغالب: هما طائفة السنّة، وطائفة الشيعة[82]. وحين كان الشيعة جميعهم من الجعفرية[83] كان

---

(80) عبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 28.

(81) في شرقي الموصل تقيم فئة عرفت باليزيدية وهي تعتنق ديانة تزعم بأنها سماوية جاء بها يزيد بن معاوية من لدن الرسول الأعظم. صديق الدملوجي، اليزيدية، ص 164. وفي جنوب العراق يقيم بقايا الصابئة ويدعون أن نبيهم يحيى وهم يقدسون النجوم ويعظمونها محافظة على أصول ديانتهم في أقدم عهودها. الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 81؛ وانظر في التعرف إلى عقائد الصابئة بشيء من التفصيل: عبد الرزاق الحسني، الصابئون في حاضرهم وماضيهم.

(82) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، الطبعة الأولى، 1959م، ص 3. ففيها أن المطامع التوسعية التي كانت تراود أذهان الملوك والسلاطين والأمراء والقادة من العثمانيين والإيرانيين وتستغل أبشع استغلال هي التي كانت تعمّق الجفوة بين الطائفتين الإسلاميتين.

(83) نسبة إلى الإمام جعفر الصادق وهو الإمام السادس في سلسلة الأئمة الاثني عشر الذين يدين لهم الجعفرية بالولاء.

السنَّة يتوزعون على مذاهبهم الأربعة. بيد أن المذهب الرسمي للدولة كان مذهب الإمام أبي حنيفة.

والواقع أن الصراع الطائفي الذي كان يستفحل في ظل العثمانيين بين السنَّة والشيعة لم يكن ظاهرة دينية بقدر ما كان ظاهرة سياسية[84]. فمنذ اتجه العثمانيون إلى الشرق وكان ذلك بعد ظهور الدولة الصفوية في إيران أصبح العراق موضع نزاع عنيف بين الدولتين، فقد حاول الصفويون أن يكسبوه من خلال التشيع الذي اصطنعوه مذهباً لدولتهم فحاول العثمانيون أن يكسبوه من خلال التسنن الذي كان أبداً مذهب الخلافة الإسلامية. ويومئذ لم تكن قد شاعت في العراق مفاهيم سياسية تطغى على الحس الديني المتمثل بالتعصب المذهبي[85]. ومن هنا كان يشتد تعصب الشيعة للفرس باعتبارهم حماة التشيع وكان يشتد تعصب السنَّة للعثمانيين باعتبارهم حماة التسنن ولم تكن رحى الطائفية تطحن غير العراقيين من السنَّة والشيعة على السواء[86].

ويلاحظ أن هذه العصبية المذهبية بالرغم من أنها لم تكن ظاهرة جديدة على الفترة العثمانية كانت قد استحالت بتأثير الصراع السياسي الطويل إلى ما يشبه أن يكون مزاجاً استعصى على محاولات التقريب!!

وربما كان من أدلة هذا المزاج أن المؤتمر الذي سعى نادر شاه إلى عقده في النجف وتلاقى السنَّة والشيعة على الوئام في مقرراته الخمسة[87] لم يصدر عن الأعماق بقدر ما كان يصدر عن ظاهرة مجاملة اضطر الفريقان المسلمان إلى أن يحققا فيها رغبة سياسية. وكان هذا المزاج في الجانب السنِّي شديد الوضوح، فقد

---

(84) «الصحيح أن الاصطدام كان بين السياسة العثمانية والسياسة الإيرانية وبهما ابتليت الطائفتان وتمسك بهما المنتفعون الانتهازيون من مختلف الطبقات». بغداد مدينة السلام، هامش رقم 27، ص 172.

(85) كالوطنية، أو القومية، أو الاستقلال... إلخ.

(86) الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 12-13.

(87) أنظر هذه المقررات في م. ن، ص 133. وفي تفاصيل أحداث المؤتمر، انظر: الشيخ عبد الله السويدي، الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، طبعة القاهرة 1324هـ، وقد طبع مرة أخرى في القاهرة عام 1367هـ تحت عنوان مؤتمر النجف مع مقدمة وتعليقات لمحب الدين الخطيب.

امتعض الشيخ عبد اللّه السويدي[88] لأن السيد نصر اللّه الحائري[89] وهو يلقي خطبة الجمعة في مسجد الكوفة لم يمنع «عمر» من الصرف وعدّ ذلك دسيسة مقصودة أُريد بها ذمّ الخليفة[90]، في حين أثنى الخطيب على الخلفاء الأربعة واحداً بعد الآخر وامتدح بقية الصحابة وأهل البيت ثم دعا للسلطان العثماني ولنادر شاه.

لقد كان السويدي بوحي من «مزاجه» السنّي يتأول حتى عفوية الخطأ فيصرفها إلى لؤم الخصومة على الرغم من كل ما يرد في السياق مما يحمل على الصحة. وبوحي من مزاجه السنّي كذلك كان السويدي وهو يغادر النجف بعد انتهاء المؤتمر يجادل الشيعة في أنهم ليسوا على مذهب جعفر الصادق!! وهو أمر يناقض ما كان قد تمّ الاتفاق عليه[91].

وإذا كان «المزاج» السنّي شديد الوضوح في وقائع المؤتمر فليس معنى ذلك أن الشيعة كانوا بغير مزاج فيها، ولكنهم كانوا أكثر ضبطاً لسورته لأنهم حرصوا على أن ينفذوا رغبة نادر شاه في الميل إلى التساهل وعدم الإكثار من الجدل[92] وحين لم

---

(88) ولد ببغداد سنة 1692م وتوفي سنة 1761م وهو رأس الأسرة السويدية. وقد مثّل السنّة في مؤتمر النجف. عباس العزاوي، تاريخ الأدب العربي في العراق، الجزء الثاني، ط 1، 1962م، ص 36-38.

(89) آل نصر اللّه أسرة معروفة في كربلاء رأسها هذا العالم الفاضل الذي امتدت حياته إلى أواخر عهد الوزير أحمد باشا والي بغداد. «وشي به إلى السلطان بفساد المذهب-وكان جعفرياً-فأحضر واستشهد وقد تجاوز عمره الخمسين». وكان أحد ممثلي الشيعة في مؤتمر النجف. انظر: م. ن، ص 200-201.

(90) قال السويدي في الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، ص 26-27 ما نصه: «... لكنه كسر الراء من عمر مع أن الخطيب إمام في العربية لكنه قصد دسيسة لا يهتدي إليها إلا الفحول وهي أن منع صرف «عمر» إنما كان للعدل والمعرفة فصرفه هذا الخبيث قصداً إلى أنه لا عدل فيه ولا معرفة قاتله اللّه من خطيب وأخزاه ومحقه وأذله في دنياه وعقباه...». الدكتور علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 139.

(91) ورد في الحجج القطعية لاتفاق الفرق الإسلامية، ص 29 ما يلي: «إن المذهب الذي تتعبدون عليه-والخطاب للشيعة-باطل لا يرجع إلى اجتهاد مجتهد وليس لجعفر الصادق فيه شيء، وأنتم لا تعرفون مذهب جعفر الصادق!! فإن قلتم إن في مذهب جعفر الصادق تقية فلا أنتم ولا غيركم يعرف مذهبه، إذ كل مسألة تنسب إليه يحتمل أن تكون تقية إذ لا علاقة تميّز بين ما هو للتقية وبين غيره. فإن قلتم ليس في مذهب جعفر الصادق تقية فهو ليس

يعد هناك ظرف يقتضي المجاملة عاود الشيعة مزاجهم فكتبوا في مجادلات المؤتمر وقالوا: **إن أدلة السويدي كانت باردة وتافهة**[93].

ثم يلفت النظر بعد ذلك أن السلطة كانت تشجّع ما يعرف في الحياة الدينية بـ (التصوف) بل كانت تبالغ في احترامه وتغري بالانتساب إليه! ويبدو أن هذا كان غريباً على موقف الحكم التقليدي من هذه الظاهرة التي شاعت في الزهد الإسلامي وأثارت حولها لغطاً. فقد كان التصوف مغلوباً على أمره أبداً، وكان الفقه هو الذي يفرض رأيه ويقول الكلمة الحاسمة! والواقع أن السلطة كانت تطمئن في الغالب إلى الفقه السنّي لأنه لا يناقش شخصية الحاكم بل هو يرتضيها على أي وجه ولا يجيز الوثوب بها حين تنحرف[94]. ولعل من دهاء السياسة أن تتبنّى الدولة العثمانية مذهب الإمام أبي حنيفة لأنه وحده بين الأئمة الأربعة يرفض السلطة الجائرة ويرى الخروج

المذهب الذي أنتم عليه لأنكم تقولون بالتقية!!». وتعقيباً على ذلك فقد جاء في «أجوبة مسائل جار اللّه»، الطبعة الثانية، ص 73-74 ما نصه: «كان الصادق إذا استفتاه من يعرفه بالعمل بهديه يفتيه بما عنده من ذلك وإذا استفتاه من يعرفه باتباع غيره أجابه بما جاء عنهم وإذا سأله من لا يعرفه قال في الجواب: جاء عن فلان كذا وعن فلان كذا فيذكر في الأثناء مذهب أهل البيت في المسألة هذه طريقته وربما كانت طريقة غيره من أئمة أهل البيت»... وحيث كان من سيرته عليه السلام هذا الصنع روى الناس عنه في المسائل الخلافية أحكاماً متعارضة فالتبست بعد ذلك على أوليائه فسألوه عنها فكان مضمون جوابه: إن ما كان منها موافقاً للعامة فإنما قلته للسائل كي يأخذ بمذهبهم وما كان منه مخالفاً لهم فإنما قلته بياناً للحقيقة كي يأخذ به المقتدون بنا.

(92) الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ص 137.

(93) جعفر محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، الجزء الأول، صيدا-لبنان 1353هـ، ص 225؛ والعلامة الأمين، أعيان الشيعة، الجزء الحادي والأربعون، ص 52.

(94) العلامة أبو زهرة، المذاهب الإسلامية، المطبعة النموذجية، ص 155. ففيها «أن ابن حنبل والشافعي ومالك يوجبون الصبر عند جور الحاكم، كما زعم المرجئة وأن الخروج عليه حرام لأن في الخروج عليه تفريقاً لكلمة المسلمين واستبدال الخوف بالأمن». انظر في زعم المرجئة للعلامة مغنية، الشيعة والحاكمون، ص 25. ونقل أبو زهرة عن الصحيحين في المذاهب الإسلامية أن رسول اللّه (ص) قال: «من ولي عليه والٍ فرآه يأتي شيئاً من معصية اللّه فليكره ما يأتي من معصية ولا ينزعن يداً من طاعة»، ص 158.

عليها بالسيف[95] كأن الدولة بذلك تحرج المذهب وتتسلّف رضاه عنها! وفي هذا الضوء يكون الفقه السنّي كله بحكم عقيدته في الدولة وبحكم تبنيها لبعض مذاهبه، ترسيخاً لها ودعماً قوياً لسلطتها. **«لقد كان الألوسي الكبير مثلاً[96] من أشد أنصار الدولة العثمانية، ومن أقوى الدعاة لها أيّدها بلسانه ودافع عنها في كتبه ورسائله ومواعظه وبرر وجودها بنصوص القرآن الكريم والحديث الشريف وإجماع كبار علماء المسلمين»**[97]. بل كان هذا العالم الجليل يسرف في مدح الخلفاء العثمانيين، ويغرق في الإطراء على وزرائهم ولم يكن ذلك قاصراً على من يعرف منهم بنزعة إصلاح أو مشاعر تديُّن وإنما كان يمتد إلى طغاتهم ومستهتريهم!! **«فقناة الخلافة (عند الألوسي) لم تزل تزهى بسنان بعد سنان حتى انتهت إلى سنان حضرة الغازي السلطان عبد المجيد خان فقعد على سرير العدل بين الأنام وقام بأمر اللّٰه حق القيام فكادت في أيامه ترعى الشاة مع الذيب!!!»**[98].

والواقع أن العراق كان يعيش في ظل هذا السلطان أسوأ فترات القلق والاضطراب والظلم. ويخيّل إلينا أننا لا نستطيع أن نصدق أحياناً ما يرد على لسان الألوسي في هذا الصدد، فهو لا يقبل على الخليفة مثلاً إقبال رجل العلم والدين وإنما **«يهرول للثم مواطئ أقدامه»**[99]. أيكون ذلك كله من «تقية؟»[100] أم يكون من طمع؟ افتراضان لسنا نميل إليهما وإن تكن هناك ظروف ترشحهما للاحتمال: فبعد هزيمة داود باشا بخاصة ـ وكان الألوسي من المقربين إليه ـ نشأت ظروف قاسية تدعو إلى

---

(95) قياساً على موقفه من ثورة زيد بن علي، وكان يقول: شاهدت زيداً فما رأيت في زمانه أفقه منه ولا أعلم ولا أسرع جواباً ولا أبين قولاً. لقد كان منقطع النظير، ولو علمت أن الناس لا يخذلونه كما خذلوا أباه لجاهدت معه لأنه إمام حق، وقد أعنته بمالي وبعثت إليه بعشرة آلاف درهم واعتذرت إليه. الشيعة والحاكمون، ص 120.

(96) هو أبو الثناء محمود شهاب الدين من أعلام القرن التاسع عشر في العراق.

(97) محسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص 73.

(98) الألوسي، سفرة الزاد لسفرة الجهاد، طبعة دار السلام، بغداد 1333هـ، ص 3؛ ومحسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص 78.

(99) الألوسي، غرائب الاغتراب، مطبعة الشابندر، بغداد 1327هـ، ص 123.

(100) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، 1958م، ص 49-50.

«التقية» وليست التقية بعيدة عن طبيعة الخوف الذي ألجأ الألوسي إلى الاختفاء في سرداب ثلاثة أيام[101] إثر دخول علي رضا باشا بغداد ثم إلى الاستغاثة بعبد الغني الجميل مفتي الحنفية يومذاك[102]، وكانت قد جدّت بعد ذلك ظروف تطمع بالدنيا وتغري بها، ولم يكن الألوسي متصوفاً حقاً، وبعيد أن يرتحل متصوف إلى مركز الخلافة **«خشية أن تغتاله غائلة العيال ليعرض حاله وعريض ما (هو) فيه من البلية على مراحم الدولة العثمانية»**[103].

وأغلب الظن أن هذا العالم الجليل كان يصدر في احترام الدولة عن عقيدة ترجع إلى أن **«الألوسي كان مسلماً متبعاً للشريعة، وهي (تقتضي) ابتداء وجود دولة تمثلها وتفرض على المسلمين طاعتها»**[104].

ثم إن الألوسي كان يشعر بأن أعداء الإسلام والمسلمين من الدول الأوروبية (يخططون) للانقضاض على الدولة العثمانية، وكانت هي الوصية على المسلمين في العالم فكان على الألوسي وأمثاله من العلماء أن يقووا صلة الرعية بالدولة ويركزوا حبها وتأييدها في نفوسهم كي تستطيع تجنيدهم في أي وقت لمحاربة الكفار[105]. **والواقع أنه حتى الشيعة كانوا يذهبون هذا المذهب**، ومن هنا كانوا في **«يوم الشعيبة»**[106] مع العثمانيين المسلمين وضد الإنكليز الكفار!!

لقد كان العالم الإسلامي يتعرّض في أواسط القرن التاسع عشر للأطماع الأوروبية، فقد فتح الفرنسيون الجزائر، واستولت روسيا على القوقاز، وسيطرت إنكلترا على الهند، وهولندا على أندونيسيا، وخاف المسلمون أن يسيطر الأوروبيون على العالم الإسلامي جميعه ولذا فكروا في جمع كلمتهم للوقوف أمام التيار الأوروبي[107].

---

(101) الألوسي، روح المعاني، ج 10، طبعة بولاق، 1307هـ، ص 97.

(102) محسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص 43 نقلاً عن عبد الفتاح الشواف، حديقة الورود، ج 1، ص 22-24.

(103) غرائب الاغتراب، ص 25.

(104) الألوسي مفسراً، ص 73.

(105) م. ن، ص 74.

(106) هو أشهر أيام الحرب العراقية التي نصر فيها العراقيون الأتراك ضد البريطانيين عام 1914م، وكان قد استنفر إليه أهل البلاد من حاضر وبادٍ، وقلت قبيلة أو مدينة لم يشهده منها رجل، والشعيبة مكان قريب من البصرة.

(107) الدكتور علي حسن الخربوطلي، غروب الخلافة الإسلامية، القاهرة، ص 186.

وكانت الدولة العثمانية هي الكيان السياسي والعسكري الذي كان يقف أمام هذا التيار فكان لا بد للعلماء والمفكرين من أن يناصروا الدولة ويقووا الصلة بينها وبين الرعية[108].

ولم يكن الألوسي في هذا حالة خاصة وإنما كان ظاهرة عامة، وإذن فلم يكن بين الفقه والدولة جفوة، بل لقد كان بين الفقه والدولة تعاطف يقوم على أنها الرمز السياسي للشريعة في أقل تقدير. ولكن الذي يلاحظ أن السلطة العثمانية ـ وفي القرن التاسع عشر بخاصة ـ لم تكن تهتم بالجانب الرسمي من الدين وهو الذي يمثله الفقهاء، بقدر ما كانت تهتم بالجانب الشعبي منه وهو الذي يمثله المتصوفة. وكان يعلّل لذلك دائماً بطبيعة التصوف التي يظن أنها تعزله عن حياة السياسة فلا يكون من شأنه أن يناقش شخصية السلطان، وتلك ـ لو صحّت ـ خصيصة تغري الحكم بأن يرعاه أشد الرعاية. وهو تعليل لا يلائم واقع التصوف ولا ينسجم مع علاقته التاريخية بالسلطة. فالتصوف على حقيقته، وبعد القرن الثاني بخاصة «طريق من طرق المعرفة، هو طريق القلب بعد أن يصفى من شوائبه»[109].

ومن هنا كان يمثل حركة معاكسة للنظر العقلي في الدين[110] ويبدو أن التصوف الحق اطمأن إلى هذا الطريق بعد أن تشكك في أن تكون المحسوسات والضرورات العقلية أموراً يقينية لا يجوز أن يتسرّب إليها الوهم.

إن العلم الذي ينكشف منه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقاربه إمكان الغلط سبيله في نظر الغزالي نور يقذفه اللّه في الصدر[111]. والغزالي كان إماماً من أئمة الفلسفة قبل أن يكون إماماً من أئمة التصوف. وهكذا يرجع الغزالي في الوصول إلى المعرفة من طريق العقل إلى طريق الإدراك الروحي، طريق الصوفية[112] ويعدل بها من طريق الكسب إلى طريق الإلهام[113]، وحين يكون التصوف طريقاً من طرق

---

(108) الألوسي مفسراً، ص 113.

(109) الدكتور بهي الدين زيان، الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، مكتبة نهضة مصر بالفجالة 1958، ص 30-31.

(110) مطول حتّي في تاريخ العرب، ج 2، الطبعة الثانية، ص 521.

(111) الغزالي، المنقذ من الضلال، مصر 1952، ص 6.

(112) الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، ص 52.

(113) ربما ذكرنا هذا بعقيدة الإمامية في العلم الإلهامي، وقد سبق أن عرضنا له في حديثنا عن عصمة الأئمة الفكرية.

المعرفة لا يعود الزهد فيه غاية وإنما يعود وسيلة تصطنع في منهج من مناهج البحث عن الحقيقة. ولعله من هنا كان التصوف يتحمل مسؤولية آرائه المتطرفة التي «تنطوي على خروج عن ظاهر الشرع والمأثور»[114].

ويبدو أن اختلاطات الثقافة وراء القرن الثاني كان لها تأثير قوي في هذه الآراء[115].

ففي «وحدة الوجود» وهي حقيقة صوفية مقررة[116] ملامح واضحة من الأفلاطونية الحديثة فقد كان أفلوطين يخلو بنفسه أحياناً ويخلع بدنه جانباً ويصير كأنه جوهر متجرد، ثم يكون العلم والعالم والمعلوم جميعاً[117].

---

(114) الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، ص 31.

(115) أحمد أمين، ظهر الإسلام، الجزء الثاني، ط 1، القاهرة 1952م، ص 56-58؛ وانظر مطول حتّي في تاريخ العرب، ص 521. ففيها: «إن التصوف الإسلامي كان في بدئه مقصوراً على الحياة الزهدية القائمة على العزلة والتأمل ثم أصبح في القرن الثاني وبعده حركة تجمع معتقدات من مصادر شتى: نصرانية وأفلاطونية جديدة وبوذية. وتتدرج من مذاهب السلوك إلى مذاهب الاتصال بالله وشمول الآلهية».

(116) يراها الرصافي أساس مذهب التصوف. مصطفى علي، محاضرات عن معروف الرصافي، حياته وشعره، 1954، ص 18.

ويزعم الرصافي أن الإسلام هو الذي جاء بهذه العقيدة ففي رسائل التعليقات يعترف قائلاً: «إن البحث والتفكير هما اللذان ألجآني إلجاءً لا محيص عنه إلى الإيمان بوحدة الوجود وجعلاني أعتقد اعتقاداً جازماً بأن التصوف الإسلامي محض في نشأته وفي تطوراته. وأنه فكرة فلسفية مجردة لا علاقة لها بالزهد والعبادة ولا بالزهاد والعباد وأن الصوفيين هم فلاسفة الإسلام الذين لا يرون في الكون باطلاً والذين تساوت عندهم المعاني المتضادة وأن طريقتهم الوحيدة في فلسفتهم هي التفكير المقترن بصفاء النفس فيكون نقياً خالصاً من شوائب كل غفلة ويكون لهم أهدى إلى معرفة الحقيقة الكلية المطلقة اللانهائية وبعبارة أخرى إلى معرفة الله. م. ن، ص 111.

وفي شعر الرصافي ما يؤكد اعتقاده بوحدة الوجود:

وما خالق الأكوان إلا مهندس	وإن جلّ عن تعريفه بالمهندس
حقيقة مخلوقاته لم تكن سوى	حقيقته دع عنك حدس المحدس
ألا إنني للكائنات موحّد	وإن أرغمت كل المذاهب معطسي

م. ن، ص 111-112.

(117) أحمد أمين، ظهر الإسلام، ج 2، ص 156.

وكان الحلاج يزعم أنه الحق و«أن ليس في جبته إلا اللّه» لكأنه يعبّر بذلك عن رأي المتصوفة في أن اللّه والعالم يمتزجان حتى يكون الوجود واحداً لا وجودين اثنين(118) وفي «الفناء في ذات اللّه» ـ وهي الأخرى حقيقة صوفية ـ تلاحظ بوضوح ملامح من «النرفانا» البوذية(119) وسمات من عقيدة الحلول النصرانية.

لقد كان ممكناً أبداً في التصوف، كما في البوذية والنصرانية، أن يحل اللاهوت في الناسوت كلما بلغ هذا الناسوت درجة معينة من الصفاء الروحي(120).

وإذن فلم يكن التصوف على حقيقته وراء القرن الثاني على الأقل زهداً يصرف عن المشاركة في الحياة العامة ويغري بالعزلة. وإنما كان نظرية في المعرفة تشك في طاقة العقل على استكناه الحقيقة، وتثق بقدرة القلب المصفى من شوائبه على ذلك(121) ولعله من هنا كان الخلاف عميقاً بين الفقهاء والصوفية.

«لقد كانت شريعة القرآن تحاسب على الظاهر وتعاقب الناس على أفعالهم، ومن هنا كان سخط الفقهاء والمتكلمين على الاحتكام إلى قضاء الضمير الباطن وهو الشعار الذي كان يميّز الصوفية»(122).

وربما امتد الخلاف إلى تنابز بالألقاب. فقد بلغ من احتقار الصوفية لأهل الظاهر من الفقهاء أن عبّر الغزالي عنهم بـ «البلداء»(123)!! وكان أهل الظاهر من الفقهاء لا يعترفون للصوفية بوجه صحيح(124).

---

(118) م. ن، ص 163-164. وقد قال عبد القادر الكيلاني في الاعتذار عنه: «ترنم بلحن غير معهود من البشر، صفر في روضة الوجود صفيراً لا يليق ببني آدم، لحّن بصوته لحناً عرضه لحتفه». أمين الريحاني، قلب العراق، 1957، ص 188.

(119) «النرفانا» في الديانة البوذية هي فناء الشخص باتحاده مع اللّه فيصيران شيئاً واحداً. انظر القسم التاريخي من المنجد في اللغة، الطبعة 15، 1956م، ص 533، وانظر أيضاً مادة Nirvana، فــــي: (The shorter oxford English dictionary), «In Budhist theology, the extinction of individual existence, or the extinction of all desires, and passions and attainment of perfect beautitude».

(120) الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، ص 32.

(121) ظهر الإسلام، الجزء الرابع، الطبعة الأولى، ص 152؛ وم. ن، ص 30.

(122) الغزالي ولمحات عن الحياة الفكرية الإسلامية، ص 29.

(123) الدكتور زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، هامش رقم 1، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، مصر 1938م، ص 16.

(124) م. ن، ص 18.

بل كانوا يذهبون إلى أن التصوف مضافاً إلى أنه يلغي العقيدة الإسلامية يحلل أصحابه من وصاياها الأخلاقية[125].

وطبيعي أن تتبنّى السلطة «معرفة الظاهر» ففي ظل هذه المعرفة تجد السلطة تبريرها الديني والسياسي. . .

وإذن فالتصوف على مستوى المعرفة يمثل تحدياً كبيراً للسلطة لأنه من خلال موقفه من الفقه، وهو ركيزة الحكم من الناحية النظرية على الأقل، يدمغها بالغباء ويسمها بالعجز.

ثم إن علاقة التصوف بالسلطة ظلت على امتداد التاريخ السياسي للمسلمين تتأثر بهذا الموقف الذي يقتضي أن تبقى الجفوة قائمة بينهما. ومن هنا يلاحظ «أنه في كل موقعة ثارت بين الفقهاء والمتصوفين كانت (السلطة) بجانب الفقهاء»[126] ولم يكن التصوف جباناً يوثر العافية وينشد السلامة على نحو ما يظن فيه فقد كانت الشجاعة من أظهر شمائله لأنه يستهين بالدنيا ويزهد في طيباتها[127] **ومن أسقط عن قلبه محبة الدنيا أسقط كل مبرر لجبنه**[128]. ولم يكن بين الصوفي والملوك إلا يوم واحد «أما أمس فلا يجدون لذته و(هو) وهم من غد على وجل وإنما هو اليوم فما عسى أن يكون اليوم»[129].

ومن هنا كان التصوف يذكّر بالانحراف في كل المقامات التي يخذل فيها الخوف كلمة الحق. لقد كان عبد الله بن علي يتوقع أن يظفر من الإمام الأوزاعي بكلمات من الثناء يفلّ بها حدة من ينكرون عليه الإسراف في تقتيل بني أمية بعد أن أجلاهم عن الشام وأزال دولتهم ولكنه فوجئ بما لم يقع في حسبانه[130]. . .

---

(125) كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1956م، ص 481.

(126) ظهر الإسلام، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، ص 61-62. «وينبغي أن يستثنى من المتصوفة من ليس لهم من التصوف إلا الاسم فقط فقد كان هؤلاء ألعوبة في أيدي الأمراء». م. ن، ص 61-62.

(127) الدكتور زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الآداب والأخلاق، الجزء الثاني، ص 102.

(128) ديوان أبي بكر الشبلي، تحقيق الدكتور كامل الشيبي، ص 44.

(129) التصوف الإسلامي، الجزء الثاني، ص 102 نقلاً عن زهر الآداب، ج 1، بغير تحديد للطبعة، ص 152.

(130) م. ن، الجزء الأول، ص 131-132 نقلاً عن المساعي في مناقب الأوزاعي.

وحين تفيض مناقب الصوفية بمثل هذه الأخبار يكون حتى للمخترع منها دلالة خلقية تشهد للصوفية بأنهم كانوا جريئين في الجهر بكلمة الحق[131]. ولكن الذي يلاحظ أن التصوف لم يكن جبهة واحدة تتناسق كلها على هذا المستوى من الجرأة، فقد ظلت فيها جيوب تتميز بضعف دنيوي يقرّبها من السلطة فيما يشبه اللقاء على المنافع المتبادلة!

وربما كان الشعراني أظهر من يمثل هذه الجيوب في القديم وقد ظل واضحاً «أنه ينحرف حتى وهو يبرر الضعف ويفلسفه ولعل من الطريف (أن ما يقع عليها من الظلم ـ في نظر الشعراني ـ تأديب من اللّه والظالمون هم أدوات هذا التأديب ونحن حين نثور عليهم يكون مثلنا مثل من يثور على السوط الذي يضرب به، والأولى أن نثور على حامل السوط، ولكن حامل السوط في هذه المرة هو اللّه الذي لا يظلم أحداً من العالمين)[132].

وتلك لعمري صوفية لم يكن بخاف ما تنزع إليه من التصاق شديد بالدنيا. ومن هنا كان الشعراني مثلاً يرتبط بكثير من الصلات مع حكام عصره وكان ذلك يزيد في جاهه فلا يصل أكثر الناس إلى الوظيفة إلا عن طريقه[133]، ولعله من هنا كان يصوغ المريدين ترابيين يؤيدون كل حكومة ويسيرون في كل ركاب وينهون عن مقاومة الحكام، كل الحكام[134].

ويبدو أن هذه الجيوب الصغيرة التي كانت تمسخ حقيقة التصوف وتصانع الطغاة من الحكام لقاء عرض دنيوي زائل انتهت فيما بعد إلى أن تكون هي الجبهة العريضة وإلى أن يكون التصوف الحقيقي هو الجيب الصغير في هذه الجبهة. وكان الحكم العثماني بما انطوى عليه من عوامل التفسخ ـ في أخريات القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بخاصة ـ يلائمه وهو يتشبث على كل صعيد بكل وسيلة من وسائل البقاء أن يستغل في التصوف هذه الانتكاسة وكان التصوف قد انتهى إليها «لأن

---

(131) م. ن، ص 124.

(132) م. ن، ج 1، ص 298، ثم كان الشعراني يدعو إلى أن يترك ما لقيصر لقيصر وما للّه للّه.

(133) انظر هامش رقم 1 من م. ن، ص 304.

(134) م. ن، ص 303-304.

الشعور الروحي الذي غذاه قد جفّ، مع الأيام، ولأن العقل حاد به عن مجراه الأصيل ودفع به إلى التحجر ولأن أكثر من أقبلوا عليه ما كانوا أهلاً ليسلكوه»[135].

ولعله من هنا (كان بعض المتصوفة يحاولون أن يستخرجوا من الفاتحة أسماء سلاطين آل عثمان وأحوالهم ومدة حكمهم التي تمتد إلى ما شاء الله)[136]. ولعله من هنا أيضاً كانت تشتد الحملات على الوهابية[137] لأنها فيما يبدو ووراء نزعتها الدينية المتطرفة «محاولة من محاولات التخلص من التدهور الذي أصاب البلاد العربية تحت الحكم العثماني»[138].

---

(135) الأب يوحنا قمير، ابن الفارض، ط 2 منقحة، ص 28. «وكان يلاحظ أن التصوف على الرغم من هذا الضعف الذي مني به كان الناس يخضعون لتأثير رجاله أكثر مما يخضعون لتأثير رجال الدين الرسميين». بروكلمان، تاريخ الشعوب الإسلامية، ط 4، ص 481. وكان لشيوخه سلطة كبيرة على المريدين يأمرونهم أن يكونوا كالريشة في مهب الريح. ظهر الإسلام، ج 4، طبعة أولى، 1955م، ص 230-231.

(136) ظهر الإسلام، ج 4، طبعة أولى، ص 223.

(137) (الوهابية) حركة قامت في شبه الجزيرة العربية خلال القرن الثامن عشر تبشّر بالرجوع إلى الإسلام كما كان عليه في العصور الكلاسيكية. وقد رفضت عناصر الترف والخصب الثقافي، ورفضت الصوفية الانطوائية وورعها الأخروي... لقد ألحّت على اتباع الشرع وحده وقال الوهابيون: إن الشرع الذي ساد في العصور الأولى إنما هو مادة الدين وجوهره (ومظهره المذهب الحنبلي) وكان مؤسس الحركة الوهابية محمد بن عبد الوهاب 1703-1787م تحالف مع أمير محلي هو محمد بن سعود جدّ الأسرة السعودية الحاكمة للأراضي العربية وقد كان صهراً للشيخ محمد بن عبد الوهاب واعتنق مذهبه وتحمّس له. وذلك لكي تجري الناحية النظرية والناحية العملية في الحركة جنباً إلى جنب وقد استطاعوا أن يكوّنوا لأنفسهم مجتمعاً في الصحراء آلى على نفسه أن ينفذ البرنامج السماوي وقد سار نظامهم الاجتماعي حتى عام 1930م حيث اكتشف الزيت على حدودهم فيتدخل العالم الحديث نفسه في شؤونه ولقد مكنتهم عزلتهم من تحقيق تجربتهم وكانوا عنيفين في تحطيم المجسمات والشواهد الدينية.

ويفرد كانتول سميث، دراسات إسلامية، مقالة «الإسلام في التاريخ الحديث»، بإشراف الدكتور نقولا زيادة، دار الأندلس في بيروت عام 1960م. وأبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص 352.

(138) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مصر والعراق، 1968م، ص 93.

(وربما عدّت الحركة رد فعل لانتشار الصوفية في الشرق الإسلامي خلال القرون القليلة

والواقع أن (السلطان لم يكن يضيره أن يحكم في شبه الجزيرة العربية أمير يستبدّ طالما كان هذا الأمير معترفاً بالخلافة العثمانية ولكن الشيء الذي أزعج السلطان العثماني هو إنكار الموحدين[139] حق العثمانيين في الخلافة وقيامهم بالهجوم على كربلاء واستيلاؤهم على الحجاز..)[140].

د ـ مكانة المرأة

في البادية العراقية، لم تكن المرأة في مستوى الرجل لأنها لم تكن تسمو سموّه في قدرته على الغزو والقتال، ولكنه مع ذلك ظل يشعرها بأنها إنسانة لأنه كان ما يزال ينطوي على مروءة[141].

وحين ينتهي بها الأمر إلى الريف العراقي تكون قد انتهت إلى ما يشبه الرق، وذلك تغير لعله يرتبط بعلاقة الرجل الجديدة بالاقتصاد! ومن هنا لم يكن غريباً «أن **تسحب المرأة المحراث إلى جانب حمار هزيل في أرض صلبة... بينما يمسك زوجها بموضع القيادة من المحراث**»[142]، وأن تقدّم جزءاً من التعويض فيما يعرف بـ (الفصول العشائرية) بل لم يكن غريباً أن تهدى كما يهدى أي شيء له قيمة اقتصادية[143]، ثم هي وراء ذلك لا تملك رأياً تقوى على إعلانه في أمر زوجها فالأمر هنا متروك للأهل يفاوضون ويساومون[144]. والطريف أن لابن عمها الحق الأول في زواجها إن وجد، **وما يزال هذا العرف القبيح يفرض نفسه على جملة البيئات الجاهلة في مجتمع العراق الحديث.**

= التي سبقت ظهور محمد بن عبد الوهاب). انظر الصفحة نفسها من م. ن؛ وعبد اللّه الجبوري، من شعرائنا المنسيين، 1966م، ص 8.

(139) عرف أتباع محمد بن عبد الوهاب باسم الموحدين ولكن اشتهروا بالوهابيين نسبة إلى مؤسس حركتهم. والموحدون يكرهون أن يوصفوا بالوهابيين. انظر هامش رقم 1، م. ن، ص 91.

(140) م. ن، ص 99؛ وأبو زهرة، المذاهب الإسلامية، ص 352. ففيها «أن الدعوة الوهابية كانت ترفع شعار التمرد على العثمانيين».

(141) الدكتور علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، 1965م، ص 209؛ وعبد الجبار الراوي، البادية، ص 268.

(142) صبيحة الشيخ داود، أول الطريق، ص 225.

(143) دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 210-213.

(144) م. ن، ص 216.

ولعل أخطر ما في تقاليد الريف العراقي مما يتعلق بالمرأة أن دمها وحده هو الذي يغسل عار خطيئتها حين تخطئ. وربما كان أبشع ما في هذا التقليد أن الدليل ليس شرطاً في إثبات التهمة وإنما يكفي فيه الادعاء(145). وينبغي أن نسجل هنا أن الريف العراقي يتفاوت في تمسكه بهذا التقليد شدة وضعفاً... وأن المدنية الحديثة استطاعت أخيراً أن تترك طابعها على معظم العادات التي تتميّز بقسوة البداوة.

أما في المدينة فالمرأة يومئذ سجينة بيت وقد نظر إليها نظرة احتقار، وعزلت وراء الأبواب الموصدة تطبيقاً لعرف كان قد ألفه الناس وهو أن للمرأة حقاً في الخروج من دارها خلال ما يقدّر لها من عمر مرتين:

«الأولى: حين تزفّ إلى زوجها

والثانية: حين تحمل إلى قبرها»(146).

وقد ربط ذلك (بالأمر الفوضوي الذي كان يسود العصر ويعرض المرأة للسبي)(147).

ولكن الواقع أن هذه النظرة للمرأة لا يبدو أنها وليدة ظروف شاذة بقدر ما يبدو أنها وليدة جهالة وتخلف. ولعله من هنا كان يساء بها الظن فيحسب تعليمها خطراً كبيراً على أخلاقها لأنها فيما كان يزعم، مجبولة على الغدر والخيانة! **«فإذا علمتها توصلت بها إلى أغراض فاسدة وأمكن توصيل الفسقة إليها على وجه أسرع وأبلغ من توصلهم إليها بدون ذلك لأن الإنسان يبلغ بكتابته في أغراضه إلى غيره ما لا يبلغه برسوله ولأن الكتابة أخفى من الرسول فكانت أبلغ في الحيلة وأسرع في الخداع والمكر»**(148).

وربما كان من المفارقات أن يدعو رفاعة الطهطاوي في مصر وفي مثل هذه الفترة من حكم العثمانيين في العراق إلى تعليم المرأة وتثقيفها وقد وضع كتاباً لتثقيف البنات

---

(145) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

(146) م. ن، ص 279-280. ويشاع أن هذا القول من الحديث ويخيل إليَّ أن الحديث بريء من هذه الجاهلية الضالّة!!

(147) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 24.

(148) خير الدين نعمان الألوسي، مخطوط الإصابة في منع النساء من الكتابة، نسخة مكتبة الأوقاف المرقومة 5639 وقد ألّفه صاحبه عام 1313هـ-1897م، ص 80.

والبنين على السواء وسمّاه «المرشد الأمين للبنات والبنين»[149] بل دعا إلى اشتراك المرأة في أعمال الرجال على قدر طاقتها وكان يقول في هذا:

فإن فراغ أيديهن من العمل يشغل ألسنتهن بالأباطيل وقلوبهن بالأهواء وافتعال الأقاويل فالعمل يصون المرأة عما لا يليق ويقربها من الفضيلة، وإذا كانت البطالة مذمومة في حق الرجال فهي مذمة عظيمة في حق النساء»[150].

وإذا جاز أن يكون هذا من تأثير الثقافة الحديثة التي كان يتوفر عليها رفاعة في بعثته إلى فرنسا فليس معنى ذلك أن الثقافة الدينية هي التي كانت وراء الرأي العراقي في المرأة. فعلى الرغم من أن هذه الثقافة كانت محور الحياة الفكرية لذلك العهد في العراق وعلى الرغم من أنها لا تسيغ عمل المرأة خارج نطاق الأسرة لا يقع في مبادئها ما يقصر العلم على الرجل دون المرأة بل لعله يقع في مبادئها ما يفرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة[151].

وإذن ذلك رأي عراقي في المرأة بعيد أن يصدر عن مبدأ ديني سليم ثم هو بعيد أن يصدر كذلك عن مفكر **«كان علمه أكبر من عقله»** كما يقولون[152].

وربما كانت هذه المفارقة التي تلاحظ في نظرة المصريين والعراقيين يومذاك هي التي ميزت المرأة المصرية بهذا الشوط الواسع الذي قطعته في مجالات النشاط الفكري والاجتماعي وتفوقت به على المرأة العراقية، بل ربما تفوقت به على المرأة العربية بعامة. ذلك أنه «حتى المرأة السورية، وهي التي شهدت آخر القرن التاسع

---

(149) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، مطبعة الرسالة، 1948م، ص 28. وكان كتاب الطهطاوي قد طبع عام 1872م؛ ومنير بكر التكريتي، الصحافة العراقية، ص 30؛ والدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص24.

(150) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 28.

(151) «لقد كان الإمام ابن حنبل مثلاً يؤكد إخراج الحرائر من عزلتهن العقيمة ولزوم تثقيفهن وتأديبهن». (انظر الجزء الأول والثاني من مجلة «المعلم الجديد» في سنتها السابعة عشرة لعام 1953 فقد كتب الدكتور مصطفى جواد فيها مقالة تحت عنوان «الثقافة النسوية في العراق في العصور الإسلامية» ورد فيها النص السابق).

(152) الحاج علي علاء الدين الألوسي، الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق جمال الألوسي وعبد الله الجبوري، مطبعة دار الجمهورية، بغداد 1967م، ص 35.

عشر عجز العرف الاجتماعي القديم عن الوقوف أمام الزحف الأوروبي الطاغي الذي فرض نفسه فرضاً في ميادين الحياة السورية كافة (حتى هذه المرأة) ظلت خلال هذا العهد منزوية في بيتها لا تمارس أي نشاط هام»[153]. وهكذا تعود المرأة العراقية بغير ظلال ولو حائلة في جملة الآثار الأدبية التي تنتسب إلى هذه الفترة!!

3 ـ الحياة الثقافية قبيل فترة البحث

لقد ظل العراق بعد المغول يعيش أزمات الغزو الأجنبي الطامع بخيراته، ومن هنا ظل زمناً طويلاً ميدان حروب مدّت الخراب إلى كل زاوية فيه.

ثم حين أمكن أن يستقر ولو في ظل احتلال عثماني فاسد، عاد يعيش أزمة المماليك في اعتراكهم على السلطة[154] وربما عاش معها أزمة أقدار قاسية تغلب بالأوبئة وتقهر بعوادي الطبيعة[155]. تلك ظروف صعبة لم يستقم معها أن ينصرف الناس إلى تطلعات فكرية بقدر ما كان يستقيم معها أن ينصرفوا إلى هموم معاشية، ولعله من هنا كان يلاحظ أن النشاط الفكري يرتبط أبداً بما يفضل عن أهل العمران من نشاط المعاش[156].

---

(153) الدكتور عبد الكريم غرايبة، سوريا في القرن التاسع عشر، 1961م، ص 136.

(154) إبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، هامش 63، ص 38. وفي الصفحة نفسها أنه «إذا كان سليمان الكبير المملوك قد مات موتاً فإن الولاة الذين جاءوا بعده قد انتهت حياتهم بالقتل ولم يسلم منه إلّا داود المملوك الأخير. وقد وقع ذلك بسبب من الفتن والحروب الداخلية بين المماليك وأنصارهم وكانت بغداد قد ألفت مكرهة هذه الفتن والحروب.

(155) بغداد مدينة السلام، تأليف ريجارد كوك وترجمة فؤاد جميل والدكتور مصطفى جواد، ج 2، ص 146-151.

(156) مقدمة ابن خلدون، مطبعة مصطفى محمد بمصر، ص 434؛ وعبد الرزاق الهلالي، تأريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ط 1، ص 38؛ الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، ص 3-4. فقد ورد فيهما: «إن الخوف حين يتسلط على النفوس ويسلبها طيب العيش ويشلّ تفكيرها لا يعود لها وقت للتفكير في طلب العلم وتحصيله». وعباس العزاوي، تأريخ الأدب العربي في العراق، ج 2، ص 6. ففيها: أنه ليس من المتيسر في ظل الخوف والفتنة أن ينفسح المجال للثقافة لأنها بنت الراحة والطمأنينة.

ولم تكن هذه الأزمات وحدها سبب ما كان يشيع في العراق من جهالة، ويفشو من أمية، وإنما كان هناك سبب آخر لعله أقدر على التأثير في حياة الفكر من هذه الأزمات الطارئة ذلك أن العراق ظل ما يقرب من أربعة قرون يخضع لحكم غريب يتميز بتعصب شديد لطورانية مستعلية(157) بقيت بالرغم من احتكاكها الشديد بالثقافة الغربية بعيدة عن التأثر بمعطياتها الخيرة! وقد انفتحت على رجعية مقيتة كان أخطر ما فيها أنها تدّعي الإسلام وتتظاهر به(158).

وما ينبغي أن يخدعنا عن هذا الواقع ما كان يتراءى بعد المماليك من اهتمام الدولة بالتعليم الحديث فقد ظلت المعرفة الجديدة تتسلّل إلى العراق من باب ضيق وبلغة لم تكن لغة أبنائه، ومن هنا يلاحظ أن العراق ظل يعاني أزمة تخلف في ثقافته الحديثة إلى نهاية القرن التاسع عشر(159).

ولعل ما كانت تصطنعه الدولة في هذا المجال لم تكن تقصد به إلى جدّ بقدر ما كانت تقصد به إلى أن يكون تظاهراً بالعمل للثقافة(160). ومن هنا كان هذا الجديد

---

(157) لقد كان بعض الولاة يحسب أن فتح المدارس في العراق مضيعة للوقت لأن من العبث أن يعلّم الحميرا! تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 204؛ والوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 137.

(158) كان عبد الحميد يعلن رغبته في إصلاح الروح أولاً، ثم الجسد لأنه كان يرى أنه عندما يصبح الأتراك أقوياء روحياً وعندما يستيقظ شعورهم الإسلامي فسوف يسمح بأن يكون «العصر الحديث» حقيقة واقعية بالنسبة لتركيا. ومن هنا جعل عبد الحميد أول واجباته التقليل من أهمية الاختراعات الحديثة في نظر رعاياه وحماستهم من إغراء طرق الحياة الأوروبية وكأنها الشيطان ذاته!!».

م. ن، ص 19؛ وإبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 67-68؛ تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 142. ففيها «أنه على الرغم من كون الدولة العثمانية على تماس مباشر مع الغرب فإن سيطرة رجال الدين والقوى الرجعية عليها لم تتح لها الاستفادة من التطور العلمي الذي حلَّ في الغرب... حتى أن تأسيس مطبعة حديثة في الآستانة كان يحتاج إلى الحصول على فتوى من شيخ الإسلام»؛ وعمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ص 10-11 و32.

(159) تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 137.

(160) العزاوي، تاريخ العراق بين احتلالين، الجزء الثاني، 1956م، ص 315.

في المعرفة شديد السذاجة وكانت مناهجه ناقصة(161)، ثم هو لا يسهم في تكوين عقلية علمية أو خلق إحساس أدبي(162). يضاف إلى هذا كله أنه لا يصطنع العربية وسيلة تعبير في الغالب حتى كان ذلك من أدلة التتريك الذي كان يلح العثمانيون على أن يفرضوه على لغة العراق وتفكيره وتاريخه.

وإذن فلم يكن، لا في الظرف القلق، ولا في الحكم المتخلف ما يساعد على أن تنهض في العراق حياة فكرية تتوفر على ما كان يشيع في العصر من ثقافات جديدة قبيل القرن العشرين.

ويبقى أن العراق وإن كان يفتقر يومذاك إلى ثقافة متطورة، ظل يتميز في مدارسه الدينية بنشاط فكري جاد، ولكنه نشاط لا تظهر فيه أصالة فكر بقدر ما يظهر فيه أنه امتداد لما تمّ بحثه من جوانب الموضوع الإسلامي القديم(163)، ومع ذلك فقد حفظ العربية من عوادي العجمة، وصان ترابها من الضياع ومكّن للموهبة أن تحقق ذاتها على صعيد العلم وعلى صعيد الأدب(164) ولم تكن السلطة قادرة على أن تتناقض فتشل هذا النشاط، ذلك أنه منذ القرن السادس عشر على الأقل زعمت لنفسها حق الخلافة على المسلمين وتلقبت بلقب أمير المؤمنين، وكان ذلك يقتضي فيما يقتضي أن يذاد عن الدين ويحافظ عليه(165).

---

(161) تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 41.

(162) إبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 96.

(163) تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 117؛ والدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 25. ففيها «أن التعليم عاش على تراث القدامى وانصبّت العناية على الشروح وشروح الشروح والتعليم على المؤلفات القديمة والتعليق على التعليق ففقدت مؤلفات هذا العصر عنصر الجودة والأصالة والتجديد».

(164) لقد نبغ من علماء الدين: الألوسي الكبير «أبو الثناء»، ومحمود شكري الألوسي، ونعمان خير الدين، وعلي علاء الدين، ومحمد أمين السويدي وغيرهم. ونبغ من الشعراء التميمي والأخرس وعبد الجليل البصري والحليان حيدر وجعفر ومحمد سعيد الحبوبي وعبد الباقي العمري وغيرهم.
الدكتور مهدي البصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، مطبعة المعارف، بغداد؛ والحاج علي علاء الدين الألوسي، الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر.

(165) تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 7؛ ومحمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية، ص 76. ففيها يقول ما نصه: «فلما عاد السلطان سليم إلى القسطنطينية أخذ معه آخر

ويلاحظ أن ما كانت تبذله السلطة من خدمات في هذا المجال لم يقصد به وجه ديني بقدر ما كان يقصد به وجه سياسي في الغالب. وحتى المماليك وهم أقرب إلى أن يكونوا حكاماً محليين ظلت خدماتهم في الحقل الديني تتم ترويجاً لسياستهم وتوطيداً لأركان حكومتهم(166). وإلى هذا فيما يبدو، كان يقصد عبد الحميد في اعتماده على رجال الدين وعنايته بالدراسات الإسلامية. ولعله من هنا كان يلاحظ في عاصمة الخلافة أن النزعة الدينية التي عرف بها السلاطين يومذاك لم تكن نزعة على حقيقتها وإنما كانت تصطنع اصطناعاً(167).

وعلى أية حال فقد قامت في العراق خلال القرن التاسع عشر مدرستان دينيتان كانتا امتداداً للعصور السابقة هما؛ مدرسة الشيعة الإمامية ومدرسة السنة وكانت قاعدة الأولى مدينة النجف(168) وكانت بغداد قاعدة الثانية.

وإذا كان قد وقع اختلاف قليل أو كثير في مناهجهما العقائدية فقد كانتا تتلاقيان

= خلفاء بني العباس «المتوكل بالله» وهناك حصلت منه المبايعة إلى السلطان سليم العثماني عام 924هـ وسلمه الآثار النبوية الشريفة وهي البيرق والسيف والبردة وسلّمه أيضاً مفاتيح الحرمين الشريفين ومن ذلك التأريخ أصبح لقب كل سلطان عثماني «أمير المؤمنين» وخليفة رسول رب العالمين».

(166) تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 66.

(167) كان محمود شكري الألوسي يقول عند ذكر المستنصرية: «لم تزل مجمع الفضائل والأفاضل إلى أن دخل العراق في حوزة الدولة العثمانية فهناك اختل أمر الدراسة وانتهى بها الحال إلى أن تصبح خاناً عرف بـ «خان الموصليين» وكان يقول عند ذكر النظامية: «وقد انتهى بها الحال إلى أن أصبحت مسكناً لأرذال اليهود ومجمعاً لأقذارهم وجيفهم».

تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 40؛ غرائب الاغتراب، ص 191. ففيها وصف مفصل لما آل إليه الدين على أيدي العثمانيين طلاباً وشيوخاً ومناهج دراسة...

(168) لما أفل نجم الدولة البويهية في بغداد وذلك في عام 447هـ واستولى عليها الملك السلجوقي طغرل بك أسر آخر أمرائها الملك الرحيم واشتدّ الضغط على خليفة السيد المرتضى على كرسي التصنيف والتدريس محمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة 460هـ حتى أحرقت كتبه فنفد صبره وهجر هو وبعض تلاميذه بغداد ميممين وجوههم شطر النجف وذلك عام 448هـ حيث باتت النجف مقرهم ودار هجرتهم ومنذ ذلك الحين وهي كبرى مراكز الدراسات الإسلامية عند الإمامية. عبد الرزاق الهلالي، معجم العراق، ج 2، ط 1، هامش رقم 1، ص 89.

على مقدمات التحصيل تلاقياً يوشك أن يكون كاملاً[169] ثم كانتا تتفقان كذلك في أنهما لم تتركا في مقرراتهما مكاناً للدراسات الأدبية إذا استثنينا ما يقع في هامش هذه الدراسات من قضايا النحو والصرف والبلاغة[170].

ومع ذلك فقد كان كل الذين صنعوا أدب العراق من السنَّة والشيعة في القرن التاسع عشر ينتسبون إلى هاتين المدرستين[171].

---

(169) إبراهيم الوائلي، الشعر السياسي في القرن التاسع عشر، ص 102-103.

(170) الدكتور داود سلوم، تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين، 1955م، ص 33-36.

(171) الألوسي مفسراً، ص 34-35؛ تاريخ التعليم في العراق في العهد العثماني، ص 92-93؛ والعزاوي، تأريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 313؛ ومنير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص 38.

الأدب العراقي في القرن التاسع عشر

لقد تقدّم أنه لم يكن، لا في الظرف القلق، ولا في الحكم الغريب ما يساعد على أن تقوم في العراق نهضة أدبية كالذي حدث للأدب العربي في صدر الدولة العباسية وفي ظل ملوك الطوائف وأمراء الأقاليم فهناك كان يتوافر ما يشبه الاستقرار كما كان يتوافر العون المادي الذي يسمح للمواهب بأن تتفرغ للتنمية والخلق[1].

ومع ذلك فقد قامت في العراق خلال القرن التاسع عشر نهضة أدبية كان الشعر بخاصة أبرز مظاهرها. ولسنا نعني بالنهضة أننا في صدد أدب ينفعل بظروفه، ويلبي أبداً حاجة الناس في التعبير عن آلامهم وأشواقهم، ثم هو بعد هذا وذاك يمثل مرحلة تطور في شكله ومضمونه، وإنما نقصد إلى مفهوم في النهضة يتسع حتى لما يحسب تململاً وراء ما يظن في الرقدة أكثر من استغراق عميق[2].

والذي يلفت النظر أن الاستقرار النسبي الذي شهده العراق بعد نكبة المماليك لم يزد في حيوية هذه النهضة، بل لعل حيويتها في أزمة القلق وفي الثلث الأول من القرن التاسع عشر على وجه التحديد كانت أكثر عطاء[3] كأن ذلك يعني أن النهضة الأدبية تفتقر إلى أكثر من الاستقرار! ففي أزمة القلق كان هناك من يقدّر الأدب ويرعاه ولم يكن في الثلثين الأخيرين من القرن التاسع عشر من يثيب على قصيدة شعر في الغالب!!

---

(1) الدكتور محمد مهدي البصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 8.

(2) علي الخاقاني، شعراء الغري، الجزء الرابع، 1954م، ص 8. فقد ناقش المؤلف ما ادعاه البصير من نهضة الأدب العراقي في القرن التاسع عشر بما لا يخلو من ملاحظات وجيهة.

(3) الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 108.

ولعله من هنا كان داود باشا شخصية مؤثرة في نهضة العراق الأدبية[4] وكان معظم الولاة الذين تعاقبوا على حكم العراق بعد داود بغير تأثير بارز في هذه النهضة[5].

والواقع أن المماليك بعامة لم يكونوا بدعاً في إعجابهم بالثقافة العربية فقد كانوا كغيرهم من الأعاجم الذين قامت لهم دول في الإسلام[6] يستعربون ويتخلقون بأخلاق العرب[7] ولم يكن غريباً أبداً أن يلاحظ «عطف على المماليك في العراق كما كان يلاحظ عطف عليهم في مصر، ذلك أن هؤلاء لم يكونوا بعيدين عن الناس وكانت لهم علاقات وطيدة مع (رجال الفكر) بخاصة. ومن هنا كانت بداية الحكم العثماني المباشر على يد علي رضا مكروهة لدى أهل العراق مثلما كانت عودة الحكم العثماني إلى مصر بعد الحملة الفرنسية مكروهة من قلوب المصريين»[8].

ويبدو أن العثمانيين ظلوا وحدهم «**يفخرون بمحافظتهم على استتراكهم ولا يقبلون أن يستعربوا**» لقد كان الأتراك شجعاناً مقاتلين ولم يكونوا ساسة عادلين فزادوا العالم الإسلامي تدهوراً وظلاماً وجهلاً وظلماً وفقراً. بل إنهم احتقروا العرب وتناولوهم بالسباب ونبزوهم بالألقاب[9]. وطبيعي بعد ذلك أن يتكلم داود باشا نفسه العربية وأن

---

(4) الدكتور داود السلوم، تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص 39.

(5) الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 108.

(6) كآل بويه والسلاجقة والأيوبيين والجراكسة وآل محمد علي... إلخ.

(7) الدكتور سامي الدهان، عبد الرحمن الكواكبي، دار المعارف بمصر، ص 86.

(8) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مصر والعراق، 1968م، ص 137-138.

(9) الدكتور سامي الدهان، عبد الرحمن الكواكبي، ص 86. فقد ورد فيها النص التالي: «وكان الأتراك يطلقون على عرب الحجاز «ديلنجي عرب» أي العرب الشحاذين، وعلى عرب مصر «كور فلاح» بمعنى الفلاحين الأجلاف ويعبرون بـ «عرب» عن الرقيق وعن كل حيوان أسود وكان العرب في مقابل ذلك يسمّونهم الأروام كناية عن الريبة في إسلامهم». ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن تصح الكناية فعثمان بن سند يسوق اللقب في نص للمدح وربما ساقه هذا المساق أدباء آخرون!! مطالع السعود، ص 312-313، والمثل العراقي الدارج يؤيد التسمية ولا يشعر بالنبز!! وكان العراقيون يتمثلون به كلما استشعروا رهقاً في ظل السياسات المتصارعة على استغلاله: «بين العجم والروم بلوة ابتلينا».

يكون شاعراً أيضاً، وأن يتصدر للتدريس في الحضرة الكيلانية، ثم يكون حكمه أخيراً بداية النهضة في الأدب العراقي الحديث[10].

وكان يبدو طبيعياً أيضاً أن تستشعر العربية في ظل العثمانيين امتهاناً، فلم يكن هؤلاء يفقهونها أو يميّزون بين الجيد والغث من أساليبها[11] بل لم يكن هؤلاء يرغبون في هذا حتى لو أمكن أن يتهيأ لهم بغير عنت!! ولطالما حاولوا تتريك العنصر الغربي في جملة أقطاره التي حكموها وبديهي ألّا تجد العربية في هذه الفترة المظلمة من يشد أزرها ويثيب على شعرها ونثرها من الولاة[12] وإذا جاز أن يقع شيء من هذا فقد كان يقع مشوباً بكثير من الذل والاستخذاء[13]. وعلى الرغم من أن الظروف كانت قد هيأت للأدب حماة وأنصاراً بعيداً عن حياة السياسة[14] فإن ما كان يتوافر له من عون لم يكن يمثل بحال ضمانة عيش كريم.

وكان ذلك شديد الوضوح في شعر الشعراء[15].

---

(10) الدكتور داود السلوم، تطور الفكرة والأسلوب في الأدب العراقي في القرن التاسع عشر والعشرين، ص 39-40.

(11) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 11.

(12) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

(13) الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 118.

(14) لقد كان هؤلاء الأنصار والحماة من أسر العراق النبيلة القادرة على العطاء كآل النقيب، وآل جميل، وآل الشاوي، وآل كبة، وآل العمري، وآل كاشف الغطاء، وآل قزوين، وآل الألوسي... م. ن، ص 112؛ والبصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 11-12.

(15) لعل من أدلة ذلك ما يقوله الأخرس:

وأنفقت أيامي على غير طائل ... فلا منهلاً عذباً ولا عيشة رغدا

وما يقوله إبراهيم الطباطبائي:

لقد قسّم اللّه رزق الورى ... وقتّر بالرزق أقسامِيَهْ

وهل نافعي أنني شاعرٌ ... تُضَرُّ وَتُنْسَفُ أشْعَارِيَهْ

أديبٌ وتدركني حرفة الأديبِ فَتَغساً لِآدابِيَهْ

وما يقوله السيد حيدر الحلي:

صبغ اللّه أوجه البيض والصفر بحظ الذي يكون أديبا

الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 109-110.

وإذن فلم يطّرد لنهضة الأدب العراقي في القرن التاسع عشر ما ينبغي أن يطّرد للنهضات من استقرار ورعاية ومع ذلك فقد كان هناك ما يبرّرها:

كان هناك مثلاً تراث فكري إسلامي لم ينقرض بانقراض الدولة العباسية، وإنما ظل يحيا في أروقة المساجد وحلقات المدارس الدينية[16] وقد توفر على استيعابه معظم الذين صنعوا أدب القرن التاسع عشر.

وكان هناك مثلاً فطرة تعاطف مع الأدب ميّزت بها السكان خصائص في طبيعة العراق[17] ولم يكن بد من أن تحقق ذاتها ولو من خلال معاناة ساذجة[18] ذلك لأن الأديب الحساس لا يملك أن يغمض عينيه مهما يكن عليهما من غشاوة أو ألّا ينجذب ذوقه مهما يكن عليه من ضعف[19]. ومما لا شك فيه أن البيئة العراقية بأنهارها وجداولها ونخيلها وحقولها وبأريافها وصحاريها قد شحذت المواهب ودفعت بها إلى الإنتاج[20] ولعله من هنا أمكن أن يقال: إن أدباء العراق لم يخل منهم عهد[21].

---

(16) نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 10؛ وم. ن، ص 110؛ ومحسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص 35-36.

(17) قال ياقوت الحموي: «والعراق أعدل أرض الله هواء وأصحها مزاجاً وماء ولذلك كان أهل العراق أهل العقول الصحيحة والآراء الراجحة والشهوات المحمودة والشمائل الظريفة والبراعة في كل صناعة». معجم البلدان، ج 13، طبعة دار صادر، بيروت، ص 95. وقال المسعودي: «وأما العراق فمنار الشرق... إليه تحادرت المياه، وبه اتصلت النضارة وعنده وقف الاعتدال، فصفت أمزجة أهله ولطفت أذهانهم، وقويت عقولهم وثبتت بصائرهم». مروج الذهب، ج 2، ط 2، ص 63. وفي مقدمة ابن خلدون، ص 82 كلام قريب من هذا.

(18) في النجف مثلاً أو في الحلة «كانت ملكة النظم تشيع في الصغير والكبير وفي الأمي والمتعلم وفي العالم والجاهل فمن لم ينظم بالفصحى نظم بالعامية فيأتي بالبديع من المعاني والجميل من الألفاظ». ديوان السيد موسى الطالقاني، تحقيق محمد حسن آل الطالقاني، ص 23-24.

(19) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ج 1، ص 45.

(20) الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 110.

(21) عباس العزاوي، تاريخ الأدب العربي في العراق، ج 2، ص 313.

صورة الشعر العامة في القرن التاسع عشر

ينبغي أن نسجل أن هذا الشعر بقي منذ القرن السادس عشر وإلى عهد المماليك عاجزاً عن أن يقدّم محاولات ذات شأن فقد كانت تصرف عنه أبداً أوضاع شاذة. . . وحتى حين راجت سوقه وكان ذلك في ظل «أحمد باشا»[22] لم يكن في موضوعه ما يشير إلى اهتمامات حية ولم يكن في مضمونه ما يدل على نضج في الفكر، وقد ظل أسلوبه ينزع إلى التصنيع. وليس معنى ذلك أننا في صدد ظاهرة تطّرد أبداً فقد كان هناك ما يتغنّى به من روائع الحويزي[23] وما كانت تتناقله الألسنة من بنود الموسوي[24]. ثم انتهى الأمر إلى المماليك وكان يبدو أن هؤلاء في صدد انفصال

---

(22) كانت ولايته على العراق في سنة 1723م.

(23) هو عبد العلي الحويزي، توفي عام 1664م ومما كان يتغنّى به من شعره الجيد «ضاديته» المشهورة التي يقول فيها:

قام يجلوها وفي الأجفان غمض ... والندامى نُوّم بعض وبعض
والضيا يرمي به الفجر الدجى ... ولخيل الصبح في الظلماء ركض
وكأن الليل غيم مقلع ... لمعان الكأس في جنبيه ومض
ضرّج الورد بها وجنته ... والأقاحي ضُحْك والآس غض
بي وبالراح الذي أجفانه ... تحسب البيض صحاحاً وهي مرض
ما وفت ديني منها ولها ... في فؤادي أبداً نشد وقرض

علي صدر الدين، سلافة العصر في محاسن الشعراء بكل مصر، ط. مصر، ص 551-552؛ تأريخ الأدب العربي في العراق، ج 2، هامش رقم 1، ص 252-253.

(24) هو شهاب الدين الموسوي توفي عام 1676م.

«والبند» هو أقرب أشكال الشعر العربي إلى «الشعر الحر» ذلك أنه شعر يستند إلى بحر الهزج «مفاعيلن مفاعيلن (مسكّنة) فلا يتقيّد بأسلوب الشطرين اللذين تقيّد بهما الشعراء وإنما يخرج عنه فيجيء هزجاً تختلف أطوال أشطره فيأتي شطر بتفعيلتين يليه شطر بخمس تفعيلات وثالث باثنتين ورابع بعشر وهكذا، كما تملي على الشاعر أهواؤه ومعانيه. وربما كان أشهر نماذجه على الإطلاق بند ابن الخلفة (محمد بن إسماعيل المتوفى سنة 1247هـ) وقد مدح به الإمامين الجوادين ولعله أظرفها وأحفلها بالعفوية والبساطة» ومنه: أهل تعلم أم لا أن للحب لذاذات، وقد يعذر لا يعذل من فيه غراماً وجوى مات، فذا من مذهب أرباب الكمالات، فدع عنك من اللوم زخاريف المقالات، فكم قد هذّب الحب بليداً، فغدا في مسلك الآداب

عن الدولة ومن هنا اشتدت بهم حاجة إلى تبرير هذه النزعة وكان طبيعياً أن يشيعوا في الناس صورة مثالية للحكم الجديد، وليس أدل على ذلك من أن تقوم في ظلهم رعاية للفكر توفر لنا مناخاً ملائماً للخلق وهي - إلى تعاطف قوي بين هؤلاء والأهلين، وذلك واقع سبقت إليه إشارة - تضمن، ولو نظرياً، انفتاح العراقيين على الانفصال.

من هنا كان ينطلق المماليك إلى تكريم الشعر. ويلاحظ أن هذا التكريم لم يكن على جبهة عريضة من تأريخ حكمهم للعراق بقدر ما كان على امتداد الثلث الأول من القرن التاسع عشر[25] ويبدو أنه خلال هذه الفترة وحدها وجد في المماليك من تميز بشخصية قوية ألحت على تطوير الارتباط الشكلي بالدولة وراء ما يزيد على سبعين عاماً تقريباً[26] إلى ما يميز العراق بحكم مستقل. والواقع أنه بالرغم من تأثير هذه الرعاية في نشاط الشعر بهذه الفترة لم تكن وحدها التي صنعت قصائد العمري والتميمي والأخرس والجميل ومن كان على غرارهم، فقد ظل المنظوم والمنثور من التراث - وكان لا يفتأ يمد الشعر بالغذاء - وظلت معه السلائق السمحة - وكانت تتعاطف مع الشعر بالفطرة - من العوامل المؤثرة التي شاركت في صنع هذا النشاط[27].

وبالرغم من أن علي رضا خلال العهد العثماني الأخير كان قوي الميل إلى الأدب وربما بالغ في رعايته وأثاب عليه[28] لا يستطيع وحده أن يبرر نشاط الشعر الكبير

= والفضل رشيداً، صه فما بالك أصبحت غليظ الطبع لا تظهر شوقاً، لا ولا تظهر توقاً، لا ولا شمت بلحظيك سنا البرق اللموعي الذي أومض من جانب أطلال خليط عنك قد بان، وقد عرّس في سفح ثرى البان».

نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، ص 167-168؛ ومجلة «البيان»، لصاحبها علي الخاقاني، العدد 25/ 26، السنة الثانية، ص 667.

(25) هي الفترة التي تشمل ولايتي سليمان وداود وذلك ابتداء من 1808م إلى 1831م.

(26) حكم المماليك ابتداء من عام 1749م والشخصية القوية التي ألحّت على الانفصال هو داود باشا وقد بدأت ولايته عام 1817.

(27) العزاوي، تأريخ الأدب العربي في العراق، الجزء الثاني، ص 267.

(28) لونكريك، أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ترجمة جعفر الخياط، الطبعة الرابعة، ص 339.

وراء الحقبة القصيرة التي ولي فيها حكم العراق[29] فإلى نهاية القرن ظل الشعر بغير عطف سياسي حار ومع ذلك ظلت الفترة تغنى بأمثال الحليين حيدر وجعفر والحبوبي والخضري، والطالقاني والطباطبائي والبصري[30] مضافاً إلى الذين امتدت بهم الحياة فأدركوا هذا العهد في شعراء الفترة التي سبقت بسليمان وداود من المماليك[31].

ويخيل إلينا أنه على امتداد القرن ظلت صورة الشعر من حيث سماتها العامة واحدة لم تتبدل تبدلاً يلفت النظر[32] ولعل هذا يعزى إلى أن الثقافة التي استرفدها الشعر بعامة كانت قاصرة على التراث. ولم يكن هذا يمنع من أن يتمايز الشعراء فيما بينهم بما يصح أن يربط بالفروق الفردية، ولطالما اختلفت الأذواق والأمزجة والقرائح فكان لكل أولئك ملامح واضحة تقع بخاصة في صلب الصياغة الفنية[33] لما ينفعل به الأديب من تجارب الحياة.

ولعل هذا هو الذي كان يميز العراق عن مصر فقد ظل الشعراء المصريون يستلهمون طوال هذه الفترة ثقافات متنافرة تنتسب بجملتها إما إلى الغرب وإما إلى التراث، في حين ظل الشعراء في العراق يلتقون على طابع عام كانت وحدة الثقافة التي توفروا على استيعابها تقتضيه اقتضاء[34].

---

(29) امتدت ولايته بين عام 1831م وعام 1842م؛ وريجارد كوك، بغداد مدينة السلام، ترجمة فؤاد جميل والدكتور مصطفى جواد، الجزء الثاني، ص 251-252؛ أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 236.

(30) لقد لمعت جميع هذه الأسماء وراء عهد المماليك. الدكتور البصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 16، 40، 139، 162، 185؛ ديوان موسى الطالقاني، ص 37م؛ والعزاوي، تأريخ الأدب العربي في العراق، الجزء الثاني، فصل «الشعر في العصر العثماني الأخير»، ص 312-342.

(31) سبقت إشارة إليهم ونحن ننفي أن تكون الرعاية وحدها في ظل المماليك سبب النهضة الشعرية وهم: العمري، والتميمي، والأخرس، والجميل، فقد امتدت الحياة بهؤلاء إلى ما وراء المماليك وظلوا يغذّون النهضة الشعرية بآثار لم تكن قليلة الأهمية.

(32) حتى بين الكعبي وحيدر الحلي (وبينهما ما يقرب من قرن) كان هناك تلاقٍ على السمات العامة في شعر كل منهما. شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 8.

(33) الدكتور يوسف عز الدين، التيارات الأدبية في العراق، 1962م، ص 5.

(34) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

ولما كان الأدب الموروث هو أول الآداب التي احتك بها شعراء العراق فقد كان طبيعياً أن تصبح مقوماته جميعاً مثلاً يحتذى[35]. ولعله من هنا، وفي نطاق الموضوع على وجه التحديد بقيت مقاصد الشعر تقليدية بحتة لم يتجاوز بها الشعراء على نحو الجد إلى ما يشبه أن يكون من الأعراض العامة التي تعكس انفعالاً صادقاً بما كان يعانيه المجتمع من تخلف وتمزق واستبداد[36].

وإذا استثنينا خواطر الاستنهاض[37] ـ وهي على حقيقتها تعبير عن أزمة التشيع المضطهد ـ فلقد ظل الشعر في الغالب يجافي حياة الناس خلال هذه الفترة. وحتى هذه الخواطر لم تكن بعيدة أحياناً عن تقليدية الموضوع في الأدب الشيعي! فقد كان نفر من الشعراء يستنهضون المهدي موتورين في الظاهر ثم يعترفون بحق واتريهم في الخلافة!

وتلك ظاهرة تهافت تفرّغ الاستنهاض من مضمونه الثوري!

وينبغي أن نفهم هنا أن ما يقع من اعتراف في هذا الصدد لم يكن يَحْمِلُ عليه استبقاء حياة فيعتذر عنه «بالتقية» وإنما كان يتم في ظروف طبيعية وتفاعلاً أحياناً مع المبررات الصغار مما يدخل في حقوق الرعية على الراعي[38]. والواقع أنه، وإن يكن في عقائد الإمامية ما يسمح بأن يدعى للثغور الإسلامية بالصون ولو في ظل حكم جائر[39] بل وإن يكن فيها ما يسمح بجهاد الكفر ولو في ظل إمام

---

(35) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 80.

(36) م. ن، الجزء الأول، ص 45؛ والوائلي، الشعر السياسي في القرن التاسع عشر، ص 112-113.

الحاج علي علاء الدين الألوسي، الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق جمال الألوسي وعبد الله الجبوري، ص 8.

(37) لم يكن يقرّ الشيعة بالخلافة الإسلامية لغير المهدي الذي ينتظرونه لينقذ الناس من الحكومات المستبدة الظالمة، ومن هنا كانوا كلما استشعروا عنتاً استنهضوه. الشعر السياسي في القرن التاسع عشر، ص 181.

(38) من أمثلة ذلك: مستشفى ينشأ، وجدول يشق، وباب في ضريح مقدس يفتح... إلخ. ديوان الحاج حسن القيّم، تحقيق محمد علي اليعقوبي، طبعة أولى، 1385هـ-1965م، ص 42؛ نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 274؛ وجعفر الحلي، سحر بابل، ص 79؛ وجعفر محبوبة، ماضي النجف وحاضرها، ج 1، ص 47.

(39) انظر الصحيفة السجادية، ط. دار الفكر، بيروت 1374هـ، ص 170-178.

ضال[40] **لا يجوز أن يصار إلى أبعد من هذا، بغير إكراه عليه، وهو ما كان يلاحظ مثلاً، في آثار القيّم وجعفر الحلي ومحمد القزويني وآخرين ممن استنهضوا المهدي أحراراً واعترفوا بإمامة غيره أحراراً كذلك!!**

ففي ولاية نامق باشا الصغير صدر الأمر السلطاني بإنشاء مستشفى للغرباء في الرصافة خارج باب الأعظمية. وقد انفعل بهذا المشروع الخيّر الحاج حسن القيّم الحلي ـ وكان ممن لم يتخذوا الشعر آلة كسب وحرفة استجداء ـ فمدح عبد الحميد بقصيدة ميمية جاء فيها:

فاسلم إلينا رئيس المسلمين ودم   غوثاً لمستصرخ كهفاً لمعتصم
ولا تزال بنور اللّه مبتهجاً   تجلو لنا شبهات الظلم والظلم[41]

والواقع أنه في ظل عبد الحميد كان يعاني الشيعة عنتاً شديداً في العراق حتى أنه حال بينهم وبين دخول المجلس النيابي الأول الذي انعقد في 7 آذار/مارس عام 1877م في حين كان يمثّل اليهود ـ وهم أقلية ـ نائب هو: مناحيم دانييل[42] وكان القيم مع هذا يستنهض المهدي في حسينياته فيقول:

علَّ مستطرقاً يرى الليل درعاً   وعلى نسجها النجوم قتيرا
إن أتى سُرَّ من رأى فليعرّج   نحو غاب قد ضم ليثاً هصورا
قل له إن شممت تربة أرض   وطأت نعله ثراها العطيرا
وتزوّدت نظرة من محيا   تكتسي من بهائه الشمس نورا
قم فأنذر عداك وهو الخطاب الفصل أن تجعل الحسام نذيرا
قد دجا في صدورهم ليل غي   فيه يهوى نجم القنا أن يغورا
أو ما هزّ طود حلمك يوم   كان للحشر شرّه مستطيرا[43]

---

(40) ابن الأثير، ج 3، ص 227-231؛ والطبري، ج 4، ص 122؛ وابن أبي الحديد، الجزء الرابع، ص 6.

(41) ديوان الحاج حسن القيّم، هامش رقم 1، ص 42؛ وم. ن، ص 47.

(42) العزاوي، العراق بين احتلالين، ج 8، ص 33؛ والدملوجي، مدحت باشا، ص 140؛ والوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، هامش رقم 1.

(43) القتير: هو رؤوس مسامير الدرع. ديوان الحاج حسن القيّم، ص 14-15.

وطبيعي أن القيّم إنما يستنهض المهدي «لا ليثأر» من قاتليه الذين استحالوا رغاماً! وإنما يستنهضه ليثأر من الدولة القائمة التي تغتصب حكماً ليس لها[44].

وينقطع الماء عن النجف عام 1308هـ فيأمر السلطان عبد الحميد بحفر نهر يسمَّى من بعد «نهر الحميدية» ويقام له احتفال رسمي تلقى فيه قصائد شعر تسجّل شكر المدينة ليد سلطانية كريمة. . . وينفعل بهذه اليد شاعر كبير هو السيد جعفر الحلي فيقول:

جرى ماؤنا من لطف سلطاننا عذبا — فلذّ لنا طعماً وطاب لنا شربا
حبانا إمام العصر من صدقاته — مراحم فيها ازداد من ربها قربا
إمام الورى عبد الحميد الذي جرت — أياديه حتى عمّت الشرق والغربا[45]

وربما انفعل الحلي بأكبر من هذه المبرات الصغار، كالذي كان من انفعاله بالحرب التركية اليونانية التي وقعت بين عامي 1896م و1897م مخدوعاً كغيره بمزاعم نصر كان على الحقيقة تدخلاً من الدول الكبرى صانت به تركيا من الانهيار الكامل[46] فقال:

لك طأطأت دول الضلال رقابها — قدها فسيفك قد أذل صعابها
فمن المطاول دولة نبوية — وقفت ملائكة السما حُجّابها
فبكم بني عثمان دولة أحمد — سحبت بفرع الفرقدين ثيابها
بشراك يا شمس الوجود بدولة — بيضاء قد جلّى سناك ضبابها
أرسى قواعدها النبي محمد — ورفعت أنت إلى السماء قبابها
واهنأ رئيس المسلمين بصولة — منها الأباعد أكثرت إعجابها[47]

ويبالغ الحلي فيعقد لعبد الحميد بيعة في عنق كل موحد فيقول:

---

(44) الوائلي، الشعر السياسي في القرن التاسع عشر، ص 191-192.

(45) السيد جعفر الحلي، سحر بابل، مطبعة العرفان، 1331هـ، ص 77.

(46) بروكلمن، تأريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة نبيه فارس ومنير بعلبكي، ط 4، ص 596.

(47) سحر بابل وسجع البلابل، ص 52؛ وم. ن، ترد القصيدة ميمية بعد أن يجري الشاعر فيها تغييراً تقتضيه القافية الجديدة، ص 378 من ذلك:

دول الممالك طأطأت لك هامها — قدها فقد ألقت إليك زمامها
نظرت مداك فقصّرت من خطوها — ورأت لواك فنكّست أعلامها
فاهنأ رئيس المسلمين برتبة — شرف الملوك إذا مشوا خدامها

يا من له ذلّت جبابرة العدا ... وأطاعه داني الورى والقاصي
لك بيعة في عنق كل موحد ... هي لا تزال ولات حين مناص[48]

وكان الشاعر قبل هذا وظل بعده يستنهض إمام العصر المغيب ليرد زعامة المسلمين إلى أصحابها الشرعيين. ومن المؤكد أن عبد الحميد واحد من هؤلاء الذين يغتصبون الحق من أهله في عقيدة الشاعر الشيعي على الأقل:

يا قمر التم إلام السرار ... ذاب محبّوك من الانتظار
لنا قلوب لك مشتاقة ... كالنبت إذ يشتاق صوب القطار
دجا ظلام الغي فلتجله ... يا مرشد الناس بذات الفقار
متى نرى بيضك مشحوذة ... كالماء صاف لونها وهي نار
متى نرى خيلك موسومة ... بالنصر تعدو فتثير الغبار
متى نرى الأعلام منشورة ... على كماة لم تسعها القفار
متى نرى غلب بني غالب ... يدعون للحرب البدار البدار
رياسة الدين لنا فصّلت ... أبرادها والناس عنها قصار
إن يلبسوها اليوم عارية ... ففي غد سوف يردّ المعار
زعيمنا حجّبت عنا فما ... أقرب أن تبدو فتحمي الذمار
إن صحن في الطفّ نساء لنا ... سندخل الصيحة في كل دار
أو قتل السبط فلا بد أن ... ندرك ما فات ببيض الشفار
تلك دماء قد أطلّت ولا ... واللّه لا تذهب منا جبار[49]

وعلى نحو ما ينفعل الحلي بـ «نهر الحميدية» ينفعل القزويني[50] بـ «نهر السنية» الذي يحفره عبد الحميد من أجل النجف كذلك يقول:

شكراً إمام المسلمين على صنائعك السنيّه
أجريت نهراً في الغري به مننت على الرعيّه

---

(48) م. ن، ص 270.

(49) سحر بابل، ص 213-214؛ وم. ن، ص 306، فقد كان يلح فيها جميعاً على استرداد الحق المضيع والانتقام للدماء العلوية المهدورة من خلال الاستنهاض الذي يعدّ في طليعة الأغراض الشيعية.

(50) هو السيد محمد القزويني ولد في الحلة عام 1262هـ وتوفي عام 1335هـ وكان زعيماً مطاعاً، وعالماً جليلاً، وأديباً مطبوعاً. والخاقاني، البابليات، ج 5، ص 238.

وسقيتها العذب الفرات على الظما سقيا هنيّه
فإليك بالدعوات قد عجّت بأكباد رويه[51]

ومع ذلك فقد كان القزويني يستنهض المهدي كما كان يستنهض الحلي والقيّم فيقول:

أحلماً وكادت تموت السنن لطول انتظارك يا ابن الحسن
وأوشك دين أبيك النبي يمحى ويرجع دين الوثن
وهذي رعاياك تشكو إليك ما نالها من عظيم المحن
لقد عزّ إمهالك المستطيل عداك فباتوا على مطمئن
توانيت فاغتنموا فرصة وأبدوا من الضغن ما قد كمن
ومذ عمّنا الجور واستحكموا بأموالنا واستباحوا الوطن
شخصنا إليك بأبصارنا شخوص الغريق لمر السفن[52]

وبعيد أن يخرج شاعر العقيدة مختاراً، على أصل كبير في مسلماته المذهبية. ولعله من هنا نوثر أن نربط الاستنهاض أحياناً بتقليدية الموضوع في الأدب الشيعي.

وإذا كان الشعر العراقي في هذا القرن بعيداً في جملته عن هموم الناس فقد كان قريباً جداً من أجهزة الحكم يحتك بها احتكاك ارتزاق ويضع في خدمتها كل طاقاته!

ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن تفسّر القيم الأخلاقية التي التوت في ظل الإدارة العثمانية السيئة وتميّزت بطابع الفردية، هذه المفارقة الكبيرة، وكانت شديدة الوضوح في تأريخ الطبقة المستنيرة لهذه الفترة[53]. ذلك أن هذه المفارقة، فيما يبدو، لم تكن وليدة ظروف سياسية معينة، وإنما تشبه أن تكون ظاهرة عامة شاعت في حقبة طويلة من تأريخ الشعر العربي... وعلى أية حال فلسنا نشك في أن الحاجة ملحّة أحياناً وراء الضيق، وغير ملحّة أحياناً وراء طمع بالرفاه، ظلت تمثّل الخلفية الرئيسة لعلاقة الشعر بالسلطة.

والواقع أن القطاع السنّي لم يكن وحده في شعر العراق يتملّق الحكم ويتهافت على عوارفه فقد كان القطاع الشيعي يمتهن هو الآخر قداسة الحرف، ويصطنع الكلمة

---

(51) الخاقاني، البابليات، ج 5، ص 278.

(52) الخاقاني، البابليات، ج 5، ص 275.

(53) الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 31.

فيما يشبه أن يكون من الكدية! وينبغي أن نحترس من التعميم فقد ظل في القطاعين أحرار رفضوا الاستجداء والاستخذاء!

وكان يهون الأمر لو أن المدح اقتصر على الخلافة إذن لأمكن أن يقاس على «الدعاء للثغور الإسلامية» في الرأي الشيعي على الأقل(54) وكانت الدولة بغير شك تعيش يومئذ أزمة مصير. ولكن الواقع أن المدح كان يتجاوز الخلافة ويَرِدُ في عرض زائل. وتلك حقيقة تلاحظ بوضوح في معظم الآثار التي تركها شعراء القرن التاسع عشر وكان يلفت النظر أبداً أن هذا العرض الزائل ظل يمثّل القيمة الكبرى بين كل القيم التي يمكن أن يكون لها تأثير واضح في موضوع الشعر بخاصة. ولعله من هنا تكون أبيات الألوسي الكبير في مستشار الصدر الأعظم(55) نشازاً في تناسق السلوك الذي تقتضيه شخصيته الدينية الخطيرة. ذلك أنها لا تمثّل مدحاً يقع في نطاق المبدأ السنِّي الذي يؤمن بالخلافة العثمانية وينصرها على كل حال(56) وإنما يمثل مدحاً يقع في نطاق الحاجة المادية التي تعجز عن أن تبرّر ضعف التهافت.

---

(54) هامش رقم 2 من هذه الرسالة، ص 207.

(55) هي الأبيات التي يلتمس بها من «فؤاد أفندي» مستشار الصدر الأعظم وكان يومئذٍ مصطفى رشيد باشا تحرير المرسوم السلطاني القاضي بمنحه مرتباً من خزانة الدولة:

أرى دولة الإسلام شخصاً فرأسه ... ملاذ الورى السلطان والصدر صدره
وأنت بلا ريب فؤاد وحبذا ... فؤاد حوى العرفان لله دره
إذا ما بدا أمر مهم فرأيه ... هو الرأي والفكر المسدّد فكره
فيا سيدي قد طال بالعبد غربة ... فمنوا عليه أن يحرّر أمره
ليغدو إلى أهليه بالخير داعياً ... ويبقى لكم ما عاش بالمدح ذكره

الدكتور البصير، نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 247، والسلطان يومئذٍ هو السلطان عبد المجيد.

(56) كان عبد الوهاب النائب وهو من شعراء السنّة لهذه الفترة يقول من وحي هذا المبدأ:

المسلمون لهم إخاء ثابت ... في محكم التنزيل والفرقان
حتماً نرى حق الإمام ديانة ... فهو المليك خليفة الرحمن
نرعى له حق الذمام بطوعنا ... متمسكين بظاهر القرآن
وكذاك ندعو للولاة بأسرهم ... ولو أنهم جاروا على السكان

الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 75، وفي البيت الثالث إشارة إلى الآية 57 من سورة النساء وفيها يقول جلّ شأنه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ

وفي القطاع الشيعي تلاحظ أمثلة كثيرة لهذا الضعف، وربما كانت مدائح التميمي أخطر نماذجه. ويخيّل إلينا أن الارتزاق كان يخذل فيها حتى المشاعر المذهبية، وتلك حقيقة تؤيدها صلة الشاعر بنجيب باشا، فقد ظل يستصفيه الود ويسترفده حتى وراء المقتلة التي امتحن بها الكربلائيون في عهده[57] وكان من قبل وهو يتصل بـ «علي رضا» يمتهن مشاعره القومية فيمجد «غزوة المحمرة» ويتشفّى بنكبة القبائل العربية التي حاول علي رضا أن يقضي على نفوذها في عربستان[58]. ولعل الشاعر

﴿وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾. وقد اختلف في أولي الأمر أهم الأمراء أم العلماء؟ وعند الشيعة أن أولي الأمر هم الأئمة من آل محمد. انظر رأي الشيعة في: الطبرسي، مجمع البيان، المجلد الثامن، طبع إيران، ص 64.

(57) حدث في السنة الأولى من حكمه أن ضربت كربلاء بالمدافع وقد قدّر عدد الضحايا بما يزيد على عشرين ألفاً! عبد الحسين الأميني، شهداء الفضيلة، النجف 1936م، ص 306-307؛ والشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 78؛ والشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 64؛ وهامش رقم 166 من الصفحة نفسها من م. ن.

(58) علي الخاقاني، شعراء الحلة أو البابليات، الجزء الثالث، ص 151. وكان التميمي يقول بهذه المناسبة:

وكم قلعة بالمرهفات حصينة ... كما حصنوا بالخدر عذراء كاعبا
جلبت لها من شاسع الدار شاحط ... كتائب للهيجاء تزجي كتائبا
تجافت عن العاصي وعن عذب مائه ... وشوقاً بـ «كارون» استساغت مشاربا
فما يوم ذي قار وإن زمعت به ... ربيعة يوم الفخر نافس حاجبا
بأعظم من يوم المحمّرة التي ... بها نشرت بيض الخدود ذوائبا
رمى شرقها الأقصى بأعظم وقعة ... لها بالردى خطب يهول المغاربا
وأصمى بكعب الرمح «كعباً» فأصبحت ... منازلهم بعد الأنيس سباسبا

انظر: ديوان التميمي، ص 19-20.

وكان عبد الباقي العمري يتغنّى هو الآخر بهذه الواقعة، ولعله يبدو معذوراً حين ينظر إليها من الزاوية المذهبية فيقول:

غدوا طعمة للسيف إلا أقلهم ... قد اتخذوا من شط قارون مقبره
وأمست بنو النصار والرفض دينها ... على ما دهاها من علي مفكره

انظر: الشبيبي الكبير، ص 5؛ والشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 238.

كان يمتهن حتى إنسانيته لأنه كان ينصر عهداً يستمرئ الولوغ في الدماء، ويلحّ في تصفية الانفصال إقراراً لحكم عثماني مباشر[59] وكان يلاحظ غالباً أن الشعر لا يتفاعل مع الثورات التحررية التي كانت تنفجر في العراق تحسساً بالظلم لا شغباً. وربما سخر منها واستنكر سلبية القائمين بها[60]. ويبقى أن نؤكد هنا أن المدح لم يكن يقتصر على وسط السياسة وحسب، وإنما كان يتجاوزه إلى الأسر العراقية الموسرة التي أسهمت بنصيب كبير في تشجيعه.

وعلى كل حال فقد كان المدح في كثير من أمثلته افتراء على الواقع. وشدّ ما كان التصنيع يفتري هو الآخر على ما يتبقّى من صدق الألفاظ في هذه الأمثلة... وربما وقع ذلك حتى في أماديح الأصدقاء، وبديهي أن يكون الشعر هنا في صدد إخوّة لا تغري، أو تطمع بجاه، أي ينبغي أن يكون الشعر هنا في صدد واقع على رسله شكلاً ومضموناً، ولكن العمري مثلاً مدح صديقه الشيخ عباس النجفي فقال:

لي اللّه من ذي منطق أعجز الورى ... وألسنة الإفصاح عنه غدت لكنا
«حبيب» إذا أنشا «صريع» إذا انتشى ... «بديع» إذا وشّى «عريض» إذا غنّى
ومفتقر «مغني اللبيب» للفظه ... يعلم في إعرابه «معبد» اللحنا
ترعرع في حجر النجابة وانثنى ... من المجد قبل المهد متخذاً حضنا
بلاغته قبل البلوغ قد انتهت ... إلى غاية سل عن بدايته منا[61]

وفي نطاق الدين كان الشعر أيضاً ينزع إلى التقليد! ففي القطاع السنّي لم يكن مدح الرسول بدعة جديدة وإن كان يلفت النظر أن هذا الموضوع القديم يستهلك طاقة كبيرة من نشاط الشعر لهذه الفترة تخميساً وتشطيراً ومحاكاة[62] وليس بعيداً أن يكون وراء

---

(59) شعراء الحلة أو البابليات، نقلاً عما سجله الشيخ حسن قفطان النجفي المتوفى 1858م في خاتمة جواهر الكلام، ج 3، ص 149؛ وم. ن، نقلاً عن الشيخ علي العذاري في مجموعة بخطه، ص 150.

(60) الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، ص 8.

(61) نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 208.

(62) الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 97-100. فقد تلاقى على لامية البوصيري وهمزيته وميميته تخميساً وتشطيراً ومحاكاة محمد سعيد السويدي والحاج علي الآلوسي، والشيخ علي السويدي، وعبد الباقي العمري، وعثمان الجليلي، وعبد الوهاب النقشبندي، وحسين العشاري، وآخرون كثيرون...

هذه الظاهرة فوق الباعث الديني الخالص وفوق استشعار الخوف من عاقبة التفريط بقيم إسلامية مفروضة الاحترام، أزمة اقتصاد! فقد كان الحكام وقلة من المقرّبين إليهم يستدرّون وحدهم أخلاف الرزق المنهوب فتلمّس المأزومون من الشعراء فَرَجاً لما ضاقوا به من كبت فاتجهوا إلى مدح الرسول، كأنهم يحاولون من خلاله أن يتعزّوا عن حرمان الدنيا بثواب الآخرة، وتلك في علم النفس حقيقة لا تخفى. وربما رافق مدح الرسول مدح يتصل بأهل البيت حتى يبدو أن ذلك لم يكن وقفاً على الشيعة وحدهم. وفي «الباقيات الصالحات» يؤكد العمري هذا النشاط الجانبي للشعر السنّي في الموضوع الديني لهذه الفترة[63]. ويبدو أنه حتى خواطر التصوف لم تكن جديدة أيضاً على الشعر خلال هذا العهد. ولكن الجديد فيها أنها لم تكن تصدر عن مبادئ التصوف الكبرى بقدر ما كانت تصدر عن تأثر شديد بكراماته وخوارقه[64] ولم يكن

---

(63) هو ديوان صغير خصّ به العمري أهل البيت مدحاً ورثاء وقد قرظه عدد كبير من شعراء بغداد والموصل والنجف من ذلك ما يقوله السيد صالح القزويني النجفي:

لله درك من بليغ ناظم درراً وناثر
يزهو به تاج الملوك من الأكاسر والقياصر
أبرزت أبكاراً بها حسدت أوائلها الأواخر
قد طلت في مدح الهداة مدى فكل عنك قاصر
بشراك أنك في غد منهم توافيك البشائر
أوَلم تكن بالباقيات الصالحات لهم مؤازر
وهي العصا بيديك تلقف ما يخيل كل ساحر

ومن ذلك ما يقوله عبد الغني الجميل:

كلمات تعزى لعبد الباقي ... هي عندي قلائد الأعناق
برزت للعيان مثل عروس ... تتهادى على معان دقاق
سحرت أهل بابل حين زفت ... وتسامت فخراً بقطر العراق
ولأهل الغري لما تجلّت ... تركوا ما لديهم من شقاق
يا هماماً فاق الألى بمديح ... هو يدعى بـ (الصالحات البواقي)
ذاك مدح لآل طه ونعت ... فاتخذه ذخراً ليوم التلاقي

نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 92-93.

(64) من ذلك تقبيل الرفاعي لكف الرسول(ص) فقد كان ذلك خارقة استبدت بإعجاب الشعراء فتغنى بها عثمان الموصلي، وأحمد شاكر الألوسي، والشيخ إبراهيم الراوي، وحسين

ذلك يعني أن التصوف ظل فوق الشبهات فقد شاع في الوسط الديني تحديد واضح للمتصوف خلاصته أن يتحلّى بأنواع الفضائل وأن يتخلى عن الرذائل(65). ومن هنا احتكّ الشعر بحلقات الذكر واتهمها بالانحراف(66).

والحق أن ما يظن من الشعوذة مما يقع في هذه الحلقات يدخل جميعه في موضوع التفاعل بين القوى النفسية والقوى المادية. وعلى الرغم من أن العلم لم يقل بعد كلمة حاسمة في هذا الصدد ولكنه لا يرفض الخارقة وإنما يعلّق تفسيرها على تطور البحث السيكولوجي واستكشافاته المقبلة. لقد ظلت المشكلة أبداً: إن الفكر وهو لا

= العشاري، وعبد الغفار الأخرس وخلاصتها أن السيد أحمد الرفاعي لما دخل الحرم النبوي الشريف وقف تجاه القبر الأفضل والوقت بعد العصر وقد غصَّ الحرم المبارك بالناس وأنشد:

في حالة البعد روحي كنت أرسلها ... تقبّل الأرض عني وهي نائبتي
وهذه دولة الأشباح قد حضرت ... فامدد يمينك كي تحظى بها شفتي

فظهرت له يد الرسول تلمع بيضاء كأنها زند البرق وقبّلها والناس ينظرون.

أحمد عزت الفاروقي، العقود الجوهرية، مصر 1306هـ، ص 6؛ والشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 140.

وقد أيّد كثير من الثقات هذه الكرامة أمثال الإمام السيوطي والإمام عبد الكريم الرافعي والشيخ إبراهيم الكازروني والعلامة محمود الألوسي والعلامة السيد أبو الهدى الواسطي وإن من شهدها من حجاج عام 555هـ الشيخ عبد القادر الجيلي.

انظر: السلسلة الرفاعية، الحلقة الأولى، بغداد 1968م، ص 20-22.

(65) غرائب الاغتراب، ص 75-76؛ والشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 151.

(66) لقد شنّ الأخرس حرباً على الشيخ عبد اللّه علوش وهاجم حلقات الذكر التي تعتمد على هزّ الرؤوس والتصفيق والغناء وعلى الادعاء بأن هذا هو الطريق الذي يوصل إلى اللّه.

انظر: الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 152. وكان من هجاء الأخرس للشيخ عبد اللّه قوله:

الا أبلغ جناب الشيخ عني ... رسالة متقن بالأمر خبرا
وسل عنه غداة يهز رأساً ... بحلقة ذكره ويدير نحرا
أقال اللّه ارقص لي وصفّق ... وقل كفراً وسمّ الكفر ذكرا

انظر: ديوان الأخرس، ص 242.

يخضع لقوانين الفيزياء بعيد علمياً أن يقع تفاعل بينه وبين المادة. إن حجراً يمكن أن يسحق حشرة ذلك لأن الحشرة مثل الحجر لها كتلة ومادة.

ولكن كيف يمكن للحجر أن يؤثر في رغبة؟

تلك هي المشكلة التي كان على جميع الاتجاهات في علم النفس أن تجد لها حلاً معقولاً في رأي البروفسور الإنكليزي «جود»[67].

لقد كان التفاعل إذن حقيقة قائمة لا مجال للتشكيك فيها، ولو أنها تقع بغير تعليل علمي واضح. وبعيداً عن حلقات الذكر كان علماء النفس في إنكلترا مثلاً يشهدون الفقراء الهنود يبتلعون حطام الزجاج ويمضغون المسامير الصغار الحادة، ويشربون «حامض النتريك» ويمشون حفاة على الجمر الملتهب ثم يكون ذلك كله كأنه لم يقع من حيث تأثيراته في صانعيه[68].

وفي غير إنكلترا من عالم الغرب كان «هوم» الإسكتلندي و«بلادينو» الإيطالية و«هوديني» الأميركي يثيرون بخوارقهم العجيبة نقاشاً حاداً في الأوساط العلمية وتقام حولهم المناظرات والمجادلات[69] وقد اقتنعت لجنة من أساتذة جامعة «تورين» بصحة ما كانت تقدّمه «بلادينو» من أعمال خارقة[70]. وكتب السر أوليفر لودج وهو عالم طبيعي معروف في صدد هذه الأعمال: «إنني أفكر الآن في نشر ما رأيته من أعمال «بلادينو»... وأنا غير قادر على تعليلها، ومعنى ذلك أن هناك قوى لم يكتشفها العلم حتى الآن»[71].

ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن تعلّل هذه الخوارق بما يعرف عند بعض علماء

---

(67) الدكتور علي الوردي، خوارق اللاشعور، ج 1، ص 212-213 نقلاً عن: Joad, «Guide to modern Thought», p. 36.

(68) م. ن، ص 214.

(69) يعقوب صروف، ص 93-94؛ وخوارق اللاشعور، ج 1، ص 221. وكان المؤلف قد سافر عام 1951م إلى تكريت هو وجماعة من طلاب كلية العلوم والآداب في جامعة بغداد ليتحقق بنفسه من صحة الخوارق الصوفية التي كان سمع عنها فوجدها خالية من الخداع والشعوذة. وينبغي أن نتذكر هنا أن الدكتور علي الوردي أقرب في تفكيره إلى العلمانية. انظر: خوارق اللاشعور، ج 1، ص 225.

(70) م. ن، ص 221.

(71) م. ن، ص 221-222.

النفس بـ «التنويم الذاتي Autohipnotism» فكان المتصوف أو الفقير الهندي ينوّم نفسه قبل أن يصنع الخارقة...

(والهنود يختلفون في تنويم أنفسهم تنويماً ذاتياً فهم يروضونها رياضات معقّدة وطويلة حتى يصلوا إلى مرحلة القدرة على القيام بالخوارق حينذاك يصبحون كأنهم خرجوا من هذه الدنيا وراحوا يعيشون في دنيا خاصة بهم وتصبح الخوارق لديهم آنذاك أعمالاً اعتيادية يستطيعون أن يقوموا بها متى شاءوا. أما متصوفة العراق فليجأون إلى الغناء ودقّ الدفوف وإلى نوع من الرقص والدوران وإذ ذاك يدخلون في شبه غيبوبة يطلقون عليها مصطلح «المدد» وليس «المدد» في الواقع إلّا تنويماً ذاتياً)[72].

وهكذا يلاحظ أنه حتى الرقص ونقر الدف والغناء يمكن أن تكون هي الأخرى من مقدمات «التنويم الذاتي» الذي ينفّذ المريدون من خلاله إلى الخوارق.

ومن هنا كانت «الرفاعية» وهي واحدة من الطرق الثلاث[73] التي كانت تتقاسم المتصوفة في العراق تتعرّض للتجريح لأنها كانت تمارس «الذكر» على النحو الذي كان يظن فيه الشعوذة! وربما يربط ذلك بكثرة الذين استطاعوا في ظلها من المريدين أن يتميزوا بعقيدة صلبة تمتد جذورها قوية في أغوار اللاشعور وهي وحدها أساس العمل الخارق[74].

والذي يلفت النظر أن الألوسي الكبير كان يلح في نبذ «الرفاعية» بخاصة ويسم أتباعها بكثرة الفسق منطلقاً إلى ذلك من طقوسها في حلقات الذكر[75].

---

(72) خوارق اللاشعور، ج 1، ص 216-217.

(73) هي الرفاعية وينتسب مريدوها إلى السيد أحمد الرفاعي. والقادرية وينتسب مريدوها إلى الشيخ عبد القادر الكيلاني أو الجيلاني، والنقشبندية وينتسب مريدوها إلى الشيخ خالد النقشبندي.

انظر: الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 139.

(74) خوارق اللاشعور، ص 215 وفيها: (إن الخوارق تدخل كلها في موضوع تأثير الفكر في البدن. وهو في الواقع ناتج من سيطرة عقيدة معينة على بدن الإنسان فالفقير الهندي حين يمشي على النار يعتقد اعتقاداً جازماً بأن النار لا تؤذيه. إن هذه العقيدة تستحوذ على ذهنه استحواذاً تاماً بحيث يصبح في شبه غيبوبة عما حوله وأي شك يخالج نفسه يؤدي حتماً إلى هلاكه).

(75) روح المعاني، ج 17، ص 69-70؛ ومحسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص 307.

وإذا كان من غير المعقول أن يلام أبو الثناء في ضوء الرأي الذي يقرّه العلم في الخوارق وراء ما يزيد على قرن من عصره، فقد كان معقولاً جداً ألّا يقع الألوسي في مفارقة الجميع بين رفض الشكل الصوفي، وهو في نظره لا ينطوي على أكثر من فسق، وقبول المضمون الصوفي وهو في جملة مسلماته خروج صريح على كثير من حقائق الإسلام التي لا تقبل الاجتهاد(76). ويبقى أن نلاحظ هنا أن «الرواس»(77) وهو من أقطاب الرفاعية يخصص في «بوارقه»(78) ما لا يقل عن خمس وعشرين صفحة لـ «ما لا يلتفت إليه» في الطريقة فإذا جميعه مما لا يتناسق مع المبادئ الإسلامية الكبرى، وإذا الرفاعية تبرأ حقاً من كثير مما يؤاخذ عليه التصوف بعامة. وحتى «وحدة الوجود» يؤكد الرواس أنها «**من الهجس الذي يوقعه المبتدعة في عقول أهل النقص**»(79) **ويحدد موقف الرفاعية منها بقوله:**

دع وهم أهل الوحدة المطلقه ... وافهم رموز الجمع والتفرقه
كل اتحاد حكمه باطل ... وشاهد الظاهر قد مزّقه
من غيّر الأيام أحواله ... وشيّبت رغماً له مفرقه

---

(76) كان الألوسي يؤمن بالكشف طريقاً من طرق المعرفة، وعنده أن الاجتهاد كما يكون مقيداً بشروط معلومة تُهيِّئ لاستنباط الأحكام، يكون موصولاً أيضاً بتصفية النفس وتزكيتها وتخلقها بالخلق الرباني وتهيؤها واستعدادها لقبول العلم من الله تعالى. ويذكرنا هذا بالاجتهاد الذي ينسبه الإمامية لأهل البيت كما تقدم. والألوسي لا يطعن في أقوال الذاهبين إلى عدم الخلود من شيوخ المتصوفة كابن عربي، وفي نظره أن طريقتهم في فهم حقائق الوجود صحيحة. وهو يوصي بأنه كلما وجدنا لهؤلاء شيئاً يجب أن نسلمه لهم بالمعنى الذي أرادوه مما لا نعلمه نحن. وحتى وجود الوجود لا يستبين له رأي واضح في نبزها. انظر: الألوسي مفسراً، ص 304-306.

(77) هو بهاء الدين محمد مهدي الشيوخي الشهير بالرواس وكان من أقطاب الطريقة الرفاعية ويتصل نسبه بالإمام الحسين من الأب وبالإمام الحسن من الأم، وقد ولد في سوق الشيوخ بالعراق عام 1220هـ. وبهاء الدين محمد مهدي الرواس، بوارق الحقائق، تحقيق عبد الحكيم بن سليم عبد الباسط، ط 1، دمشق 1967م، ص 463.

(78) بوارق الحقائق، ص 247-270.

(79) م. ن، ص 252.

ثم حنته ثم طاحت به | تحت الثرى في حفرة مغلقه
ومن يرى الفقر ويلقى العنا | وتعتريه النوب المقلقه
يكون عين الله عزّ اسمه | حشا وذا من دنس الزندقه
فنزه الخالق عن قول من | أشرك واطرح هذه الشقشقه
ما وحّد الله تعالى امرؤ | معتقد بالوحدة المطلقه(80)

وحين يكون الرواس من شيوخ «الرفاعية» ويبايع في الحضرة «على حب» العرب لأن بغضهم من الكفر وحبهم من أعظم أسباب السعادة على حد قوله(81) يكون من الإنصاف أن يلحظ هذا في العلاقة التي كانت تقوم بين أبي الهدى الصيادي ـ وقد أخذ البيعة عن الرواس(82) ـ والسلطان عبد الحميد.

ولطالما انطبع في الأذهان أن هذه العلاقة لم تقم لغير مصلحة فردية، وأن تضليل الناس عن واقع الحكم الفاسد بما يرثه التصوف من ثقة كان ثمناً لتلك المصلحة(83).

وفي الموضوع الديني تميّز القطاع الشيعي بكثرة البكاء على من صرع من آل الرسول في عاشوراء الحزينة. وربما علّل لهذه الظاهرة بما كان يعانيه هذا القطاع من اضطهاد يلجئ بالضرورة إلى ضرب من التنفيس لم يكن محظوراً أن يقع من خلال الرثاء الديني الذي يتخذ من مأساة الحسين موضوعه الكبير، لكأن هذا القطاع المأزوم يربط بين هذه المأساة ومحنته بالسلطة. ولعله من هنا كان يظن في خواطره الباكية

---

(80) بوارق الحقائق، ص 253.

(81) م. ن، ص 286.

(82) السيد محمد أبو الهدى الصيادي، الطريقة الرفاعية، مطبعة دار البصري، بغداد 1969م، ص 3.

(83) الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، ص 135؛ والشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 84. وبهذه المناسبة يرد للشيخ إبراهيم الراوي، مختصر القواعد المرعية في أصول الطريقة الرفاعية، مطبعة دار البصري، بغداد 1388هـ 1968م، ص 47 رواية عن السيد أحمد الرفاعي ما نصه:

«ومن اتخذ الكرامة التي أكرم الله بها أولياءه شبكة لصيد الدرهم والدينار فليس مني! أنا بريء منه في الدنيا والآخرة».

عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ج 1، ص 220. فهو يؤكد أن أبا الهدى كان ممن انتفعوا بعلاقتهم بعبد الحميد انتفاع دنيا.

صدق العاطفة لأنها تعبّر عن أزمة تقع بالفعل وإن تبطّنت أزمة تقع في التاريخ البعيد[84] ولسنا نميل إلى هذا التعليل على إطلاقه فقد ظلت صور من هذا الرثاء تصاغ بطيئاً وعلى امتداد الحول[85] لتذاع في موسم العزاء من كل عام كأن الذكرى في ذاتها لم تكن مناسبة بكاء بقدر ما كانت سوقاً أدبية تتبارى فيها مواهب الشعراء وطاقاتهم في صنع العمل الفني. وفي هذا الضوء لا يبدو غريباً أن يستأثر بجماعة الأدباء إصغاء وتفكير وهم يستمعون ليلة عاشوراء إلى حولية السيد حيدر الحلي التي يستهلها بقوله:

تــركــت حــشــاك وســلــوانــهــا فــخــلّ حــشــاي وأحــزانــهــا[86]

في حين غمر الناس حزن عظيم خارج المأتم[87].

لقد كانت الحولية مشروعاً أدبياً بحتاً يجتاز محنة الاختبار في حفل يضع الفن فوق

---

(84) كان السيد حيدر الحلي لا يذيع مرثيته في آل البيت إلا بعد أن يمر عليها عام تخضع خلاله إلى كثير من محاكمته هو، ومحاكمة الفحول من الشعراء. من أجل هذا عرفت مراثيه بـ «الحوليات» وكانت تشتمل على شعر رصين خالٍ من الحشو.

(85) انظر: ديوان السيد حيدر الحلي، بقلم علي الخاقاني، مقدمة الجزء الأول، 1950م، ص 17؛ والخاقاني، شعراء الحلة أو البابليات، ج 2، 1952، ص 333.

(86) الدكتور داود السلوم، تطور الفكرة والأسلوب في القرن التاسع عشر والقرن العشرين، ص 145؛ وديوان السيد حيدر الحلي، ج 1، 1950م، ص 108. ويرد في القصيدة بعد مقدمة طويلة في الغزل التقليدي:

كفاني ضنى أن ترى في الحسين شفت آل مروان أضغانها
فأغضبت الله في قتله وأرضت بذلك شيطانها
عشية أنهضها بغيها فجاءته تركب طغيانها
وحقّت بمن حيث يلقى الجموع يثني بماضيه وحدانها
وسامته يركب إحدى اثنتين وقد صرّت الحرب أسنانها
فإما يرى مذعناً أو تموت نفس أبى العز إذعانها
فقال لها اعتصمي بالإباء فنفس الأبي وما زانها
إذا لم تجد غير لبس الهوان فبالموت تنزع جثمانها
رأى الموت قتلاً شعار الكرام وفخراً يزين لها شانها

(87) شعراء الحلة أو البابليات، ج 2، ص 332.

كل اعتبار، بل لعله لم ينعقد لغير هذا الغرض. ويبدو أنه في الرثاء كما في الاستنهاض يمكن أن تحسب أمثلة كثيرة على تقليدية الموضوع في الأدب الشيعي. ثم يبقى أن «حسينيات» الحلي لا تعود تنطوي على صدق في العاطفة بقدر ما تنطوي على صدق في الفن! **لقد كانت العاطفة أبداً فورة آنية حارة وإذا صحّ أن تظل في «الحسينية» وراء التحكيك الطويل نبضات حية فهي في الغالب نبضات فكر لا نبضات قلب**[88].

وفي نطاق الدين كذلك كانت «الدعوة الوهابية» تثير في العراق نشاطاً شعرياً يتلاقى على التشهير بها فيه قطاعا السنَّة والشيعة على السواء[89] وربما صدرا في ذلك عن وحدة النظرة الدينية إلى تطرف الدعوة في توسيع البدعة حتى تشمل كثيراً من الشعائر التي يتسالم المسلمون على صحتها. وإذا جاز أن يكون من بواعث هذا التشهير في القطاع السنِّي أنه يؤمن بالخلافة العثمانية القائمة ويرفض التطلع إلى خلافة عربية جديدة[90] ـ وكان هذا من أهداف الوهابية وراء مظهرها الديني كما يبدو ـ فقد ظل باعث التنديد بالحدث الوهابي واحداً في القطاع الشيعي على الأغلب: فهو يجادلها منطلقاً من مسلماته الدينية فإذا تجاوز جدال العقيدة إلى مضمون آخر لم يبعد به عنه، لأن رأيه في الحكم العثماني لا يختلف عن رأيه في الحكم الوهابي، كلاهما بعيداً عن الأئمة الاثني عشر، يقعان اغتصاباً...

---

(88) يلاحظ ذلك بوضوح في كثير من مراثي الحلي. انظر العينية في الديوان، ص 13؛ واللامية في الديوان أيضاً، تحقيق الخاقاني، ص 110.

(89) شذَّ في القطاعين عبد الجليل البصري المتوفى عام 1270هـ. فقد مدح الوهابيين واتهم المسلمين بالشرك. انظر: الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 144. ويلاحظ أن هذا الشاعر لم يكن صادقاً في صلته بالوهابيين فقد كانت له رسائل بعث بها إلى أحد أصدقائه تناقض ما تضمنته قصائده في مدحهم. يعقوب سركيس، مباحث عراقية، ص 196.

(90) كان عبد الغفار الأخرس وكثيرون من أمثاله يصدرون في التنديد بـ (الوهابية) عن رأي خلاصته: أن بلاد العرب ملك للسلطان العثماني. الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 135.

لقد كان الكعبي[91] مثلاً يندِّد بالوهابية ويحملها مسؤولية الدماء البريئة التي سفكت في كربلاء[92] فيقول:

يا سعد قف بي في المنازل ساعة ... نبكي فربت عبرة تروي ظما
نبكي نفوس تقى تراق على الظبا ... ظلماً وأجساداً تغسلها الدما
نبكي لصرعى في التراب تخالها ... في الليل من فوق البسيطة أنجما
نبكي حرائر هتّكت أستارها ... بعد الحجاب فأصبحت مثل الإما[93]

وكان الأزري[94] يجادلها وينكر عليها أن تتهم المسلمين بالشرك فيقول:

ولم أدر ذا وحي عن اللّه جاءكم ... حديثاً فلم تدرك مداه الأوائل
أم الأمر ممن قد حكمتم بشركهم ... أتاكم وكل في الشريعة باطل

ثم يستأنف فيقول:

---

(91) هو الحاج هاشم الكعبي الذي توفي بين سنة 1816-1817م.

(92) جاء في: بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 104 (أنه في بواكير ربيع 1801م وردت الأنباء بغداد بأن الوهابيين زحفوا صعداً نحو شط الفرات، ولم يهتم أحد بذلك سوى أن «الكهية» معاون الوالي أنفذ من تلقاء نفسه إلى الشامية يأمر باتخاذ الحيطة لمواجهة إزعاج متوقع. وفي الحقيقة كان ذلك الاحتياط متأخراً ففي مساء أحد الأيام من نيسان بينما كان أهل كربلاء خارجين إلى زيارة النجف ظهر الوهابيون خارج المدينة واستطاعوا أن يخترقوا تحصيناتها الواهية على حين هرب بقية سكانها طلباً للنجاة بأنفسهم. وبلغ الوهابيون مشهد الحسين وما كان أسرع ما جردوا المسجد من كل ما تشعر به الوثنية في رأيهم من التعاليق الغالية وصفائح الذهب والفضة ومناطة الأحجار الكريمة والسجاجيد التي لا يقدّر ثمنها لنفاستها. ومن حالوا دون ذلك من أهل كربلاء قتلوا بفظاعة حتى داخل المشهد المقدس).
وجاء في: الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 123 (أن الوهابيين غزوا كربلاء عام 1802م فنهبوا الضريح المقدس وهدموه وقتلوا كثيرين من المجاورين لهم وفيهم رجال الدين والأطفال والنساء).
وغزا الوهابيون النجف في الأيام الأخيرة من سنة 1803م وإن كانت النجف قد صمدت وبقيت قبة الإمام علي ثابتة داخل سورها المنيع. وفي سنة 1806م أغاروا على النجف مرة أخرى وأوشكوا أن يوقعوا بها لولا أن النجفيين عاجلوهم من السور فكسروهم شر كسرة.
انظر: أربعة قرون من تاريخ العراق الحديث، ص 276-277.

(93) الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 123.

(94) هو الحاج محمد رضا الأزري التميمي أخو الشاعر المشهور الشيخ كاظم الأزري، توفي بين سنة 1824م وسنة 1825م.

هبوا أنهم جاءوا بكل كبيرة فما ذاك كفر بل فسوق وباطل
بل الكفر تحليل الدماء التي أتى بتحريمها الإجماع والذكر نازل[95]

والواقع أن كلا المضمونين يتأثران بغلو الوهابية في غلق الإسلام على معنى هو أقرب إلى طبيعة البداوة وكان في مفهومه أبداً أنه يصلح للانفتاح على كل زمان ومكان.

وكان ابن سند[96] في القطاع السنّي، وذلك مثل نضربه، يحمّل الوهابية مسؤولية هذه النظرة الضيقة ويندّد بسعود بن عبد العزيز فيقول:

سفك الدماء وظن أن صنيعه ينجيه
ولقد تجاوز حده في كل ما يجنيه
فلسوف يعلم غبّ ما أبداه من تمويه

وينطلق هو وغيره إلى التنديد السياسي من خلال كل المعارك التي خاضها العثمانيون ضد الوهابية وانتصروا فيها. وربما وقع ذلك حتى في معارك الهزيمة[97]

---

(95) م. ن، ص 127.

(96) هو عثمان بن سند البصري الوائلي 1180-1250هـ وقد أرّخ لخمسة وخمسين عاماً من تاريخ العراق بين سنة 1188هـ و1244هـ في كتابه الذي يعرف بـ «مطالع السعود بطيب أخبار الوالي داود».

(97) في سنة 1212هـ قتل تويني بن عبد الله على يد عبد أسود من عبيد آل سعود في «نجد» هو (طعيس) وكان تويني قد حشد جيشاً لمحاربة الوهابيين بعدما ملكوا الأحساء واشرأبوا إلى غيرها من البلدان ليملكوها. «وقد سقط في أيدي الجيوش التي معه وانفلوا راجعين». وفي سنة 1213هـ غزا الكتخدا علي بك (الحسا) من البحرين بعدما تولاها سعود بن عبد العزيز وكان بعض كبار عسكره من أقارب سعود ومن مذهبه قد هوّلوا أمر سعود للكتخدا فداخله الخوف وانهزم. وقد عرض ابن سند لهذه الهزيمة وحدّد أسبابها في تنديد شديد للسعوديين وقال:

لسان الحال قال لهم غزوتم سعوداً كي يعزّ وكي تذلوا
تمنّوا أن يلاقوه بنجد فلما أن دنا جبنوا وذلوا
غديري من أناس عظموه بعين الكتخدا فعراه ذل
ومن يجعل معاديه مشيراً فما لنصيحة فيه محل

انظر: مختصر مطالع السعود بطيب أخبار الوالي داود، اختصار الشيخ أمين بن حسن الحلواني المدني، القاهرة 1371هـ، ص 57-58، 65، 66؛ والشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 131.

فقد رثى عثمان بن سند، تويني بن عبد اللّه ـ وكان قد عاد من حرب السعوديين فاغتاله «طعيس» وهو عبد من عبيدهم ـ بقصيدة جاء فيها قوله:

فشلت يمين من طعيس سطت به | تأثف طلاب الجدى بعده اليتم
جدعت به يا كلب عرنين قومه | وأشملهم بذلاً إذا كلح الأزم
قتلت ابن عبد اللّه والحاكم الذي | سجيته التقوى وديدنه الرحم
ومن هو للإسلام وجه ومقلة | ومن حكمه لم يعر ساحته ظلم[98]

وفي نطاق السياسة كان الشعر يمد موضوعه إلى أكثر من التشهير بالوهابية: كان يمده مثلاً إلى نقد جرى لما يستشري في الحكم القائم من فساد فنقرأ لعبد الغفار الأخرس قوله:

بعد الرجاء بموطن خشن | يلفى الكرام بموطن وعر
بلد كبار ملوكه بقر | صاروا ولاة النهي والأمر
لا يفقهون حديث مكرمة | فيهزهم نظمي ولا نثري
أصبحت أشقى بين أظهرهم | فكأنني أصبحت في أسر
يرقى الدنيّ إلى مراتبهم | حتى يريك النعل في الصدر[99]

وكان يمدّه مثلاً إلى ما يشبه أن يكون من اليقظة القومية وراء الضياع الطويل للهوية العربية خلال أزمتها بالعجمة الحاكمة فنقرأ لعبد الغني الجميل قوله:

متى يلثم اللبات رمحي وترتوي | سيوف بأعناق اللئام صليلها
وحولي رجال من معد ويعرب | مصاليت للحرب العوان قبيلها
إذا أوقدوا للحرب ناراً تأججت | مجامرها والبيض تهمي نصولها[100]

ونقرأ للسيد صالح القزويني قوله:

وكم لملوك الترك هتك لحرمة | لأهل النهى والغدر من شيم الترك

ونقرأ لأحمد الشاوي قوله:

ألا ليت شعري والأماني ضلة | وعمر الفتى ـ إن عاش ما عاش ـ للهلك
أمخترمي ريب المنون ولم أكن | لأدرك للإسلام ثأراً من الترك[101]

---

(98) الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 130.
(99) الأخرس البغدادي، الطراز الأنفس، إستانبول، ص 197-199.
(100) الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 173.
(101) م. ن، ص 177-178.

ونقرأ للزهاوي في أخريات القرن قوله:

تمهّل قليلاً لا تغظ أمة إذا ... تحرك فيها الغيظ لا تتمهّل
وأيديك إن طالت فلا تغترر بها ... فإن يد الأيام منهن أطول
لهم أثر للجور في كل بلدة ... يمثل من أفعالهم ما يمثل
وبغداد دار العلم قد أصبحت بهم ... يهدّدها داء من الجهل معضل(102)

ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن تكون دوافع هذه الخواطر حقيقية بالنسبة لأدباء كانوا يعملون في جهاز الحكومة التركي؟

لقد كان يلاحظ مثلاً أن عبد الغني الجميل شرع ينظم في هذا الغرض بعد تغيرات سياسية جذرية سلبته وظيفة الإفتاء(103) وكان يشكك أبداً في جدية هذه الخواطر أن أبناء الأسر ذوات الشهرة التاريخية ممن كانوا يعملون في وظائف الدولة وفي طليعتهم الجميل والعمري لم يكشفوا عن إخراج السلطة للمئات من الفقراء العرب وراء أسوار المدينة إلا حين غاضبوها، وأن جملة الأدباء المسلمين الذين اطلعوا على هذا الوضع المزري لم يرفعوا صوتاً واحداً في شجبه. وعلى كل حال يظل يرد في هذا الصدد احتمال قوي بأن خواطر الوعي القومي يمكن أن تكون أحياناً حصيلة خلاف شخصي وشعور بالخيبة(104).

ثم يقع وراء ذلك كله فراغ كبير تنتسب إليه كل موضوعات الشعر التي تحمل طابع الاهتمامات الرخيصة(105).

هذا في الموضوع، أما في المضمون فقد ظلت ثقافة المسجد هي التي تصوغ

---

(102) الزهاوي، الكلم المنظوم، ص 9؛ والخطاب في البيتين للسلطان عبد الحميد الثاني.

(103) ربما قيل «إن التعسف الذي رافق حكم علي رضا وتضييقه على الأهلين لجمع إعانات للجيش وتقديم المال للسلطان... أدّى إلى غضب عبد الغني الجميل وإلى أن تقوم بينه وبين السلطة جفوة عميقة»، ومع ذلك يظل الجميل مسؤولاً عن تستره على تشريد السلطة للناس. انظر: الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، ص 168.

(104) تطور الفكر والأسلوب في الأدب العراقي في القرنين التاسع عشر والعشرين، ص 65-66.

(105) كولادة ابن، أو ختان طفل، أو ظهور عذار، أو استهداء دجاجة، أو عباءة... إلخ. انظر: فصل الموضوعات الفردية للدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر.

معانيه وأخيلته لأن الفكر الجديد ظل عاجزاً عن أن يتسلل إلى الحياة العقلية في العراق، لا في خلال البعوث العلمية على نحو ما كان يقع في مصر[106] ولا من خلال الإرساليات التبشيرية على نحو ما كان يقع في بلاد الشام[107] ولا من خلال الصحافة التي كانت في هذين القطرين العربيين منارة من منارات النهضة العربية الفكرية يومذاك[108]. ولعله من هنا يوشك أن يكون المضمون واحداً في جملة الآثار التي صنعها الشعراء خلال هذه الفترة إلا ما يقع من فروق القرائح. وكان الأمر يجري على غير هذه الصورة في الشعر المصري، مثلاً، يومذاك، لأنه كان يسترفد ثقافات تتفاوت تفاوتاً كبيراً من حيث طبيعتها[109] وقد سبقت إشارة لذلك.

وكانت ظلال واضحة أبداً في هذا المضمون تشير إلى هذه الثقافة التي كان يسترفدها الشعر العراقي وحدها آنذاك. وربما كان الجانب التاريخي فيها، هو الذي يطغى. ويخيّل إلينا أن الانتفاع به في المضمون الشعري لم يكن مجرد نثر لأحداثه هنا وهناك بقدر ما كان في الغالب تذويباً لدلالاتها التاريخية على معنى الانتفاع بها في تعميق المضمون أو أقداره على الإقناع أو تحميله قيماً فنية أطرف. ويلاحظ أن

---

(106) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 18. ففيها أن محمد علي «أدرك أن النهضة الحقة لا تتمّ إلا على يد أبناء البلاد فأكثر من البعثات، وفي سنة 1826م أرسل بعثة إلى فرنسا عدّتها أربعة وأربعون طالباً».

(107) م. ن، ص 51. ففيها «أن المبشرين كانوا حملة مشاعل النهضة السورية أول الأمر وكان همهم نشر التعاليم الدينية طبقاً للمذاهب المسيحية الغربية وقد عنوا بترجمة التوراة وظل الجدل الديني مسيطراً على الصحافة السورية ومجالس الأدب ردحاً طويلاً من الزمن».

(108) م. ن، ص 69.

(109) «كان الأدباء في مصر يختلفون عن أدباء العرب الآخرين باختلاف مصادر الثقافة. فمن الشعراء من بدأ دراسته في مصر ثم أتمها في الغرب واحتك بمعارفه وعلومه وآدابه لا سيما الآداب الفرنسية ومنهم من تأثر بدراسة الآستانة وأحداثها، وبعضهم بقي على دراسته في الأزهر. ومن دراسة أدب البارودي وإسماعيل صبري وعبد اللّه فكري وأخيراً أحمد شوقي وحافظ إبراهيم وأحمد محرم ومحمد عبد المطلب نجد الفرق واضحاً بالمقارنة بين إنتاج أديب وأديب. وإذا ما درسنا ثقافة شعراء العراق الأولى مثل الأخرس والعمري وحيدر الحلي والحبوبي لا نجدها تختلف في أصولها عن ثقافة أي شاعر أو كاتب في عصرهم مثل محمود شكري الألوسي وحسين العشاري وغيرهما..».

انظر: الدكتور يوسف عز الدين، خيري الهنداوي: حياته وشعره، 1964-1965م، ص 10.

هذا واضح في انتفاع السيد محمد سعيد الحبوبي مثلاً بوقائع تاريخية في موشح يديره حول تهنئة بزواج صديق له:

كنت لولا فضل «موسى» مدركي   وأياديه التي أعيت أياد[110]
مغرقي شوقي ودمعي مهلكي   للحبيبين شبابي وسعاد
باليد البيضاء أضحى ممسكي   إذ طغى فرعون حزني في الفؤاد[111]
ولقد دكّ به طود العنا   إذ بدا في نوره المنبلج
وهو من يأس وكرب قرننا   كان لي باب الرجا والفرج

ويلاحظ أنه واضح كذلك فيما يرد على لسان السيد جعفر الحلي وهو يعتذر للسيد إبراهيم الطباطبائي عن موقفه من قصيدة كانت قد أنشدت له ذات يوم في محفل من محافل النجف ولم يستحسنها الحلي:

رأيت، إبراهيم، رؤيا بها   أضحى «كإسماعيلها» جعفر
ها أنذا جئتك مستسلماً   (يا أبت افعل بي ما تؤمر)[112]

ويلاحظ أنه واضح أيضاً في بعض خواطر الرثاء التي كان يرسلها الكواز الكبير في شهداء الطف:

لي حزن يعقوب لا ينفك ذا لهب   لصُرّع نصب عيني لا الدم الكذب
وغلمة من بني عدنان أرسلها   للجدّ والدها في الحرب لا اللعب
فانظر لأجسامهم قد قدّ من قُبُلٍ   أعضاؤها لا إلى القمصان والأهب[113]

وكان يؤيد ما نؤكده من وحدة الثقافة وطابعها الواضح الذي تتركه على قصائد الشعر العراقي خلال القرن التاسع عشر كله تقريباً، أن المضمون الشعري ظل مضموناً

---

(110) «موسى» هو صديق الشاعر، وأياد هو ابن نزار بن معد بن عدنان منه تشعبت قبائل أياد وهو أخو ربيعة ومضر وإليه ينسب كعب بن أمامة وقد ضرب به المثل في الجود لأنه جاد بسهمه من الماء عند مصافنته مع الأعرابي وكان هو ماء حياته.

(111) أكثر الشعراء من ذكر يد موسى ومن الجيد فيه قول بعضهم:
لك صدع كأنه قلب فرعون ووجه كأنه يد موسى
انظر: ديوان الحبوبي، منشورات مكتبة العرفان، ص 23؛ وهامش رقم 4، 6 من الصفحة نفسها.

(112) نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 144.

(113) م. ن، ص 300. والحق أن الشاعر ينتفع انتفاعاً بارعاً بقصة يوسف.

محافظاً حتى في الموضوع الذي لم يطرق من قبل(114). وإذا كان الزهاوي قد انتفع في مضمونه الشعري بما كان يتوفر على قراءته من خواطر الفلسفة الغربية وحقائق العلوم الحديثة التي يتلقفها هنا وهناك في مجلة عربية كالمقتطف، أو في كتب مترجمة إلى التركية، فلم يكن ذلك يمثل استثناء كبيراً في القاعدة العامة!

ويبقى أخيراً أسلوب الشعر وفي هذا أيضاً لم يتغير شيء كان قد اصطنعه الشعراء في القديم وكان واضحاً جداً أن التعبير لم يخرج على فن القول التقليدي في كل ما انتهى إليه من قواعد حاولت أن تضبط جمالية البلاغة... وكانت أصالة في الشاعر تبعد به أحياناً عن هذه الاتباعية فيصطنع بلاغة على غرارها. **وربما كان أبو تمام مثلاً واضحاً لهذه الأصالة التي خرجت به عن عمود الشعر كما كان يقال.** ولعله كان ينبز بذلك! كأن فن القول لا يخضع لسنّة الحياة في التطور!! نريد أن نقول: إن التقليدية التي حدّدت طبيعة البلاغة في مضمون الشعر العراقي خلال القرن التاسع عشر يمكن أن تربط بنظرة الاحترام الشديد لتراث العرب من الأدب لكأن الخروج على منهجه في البلاغة امتهان لقداسة كانت ترافق القديم أبداً. وإذا جاز أن يقع في عصر أبي تمام استثناء لهذه النظرة ـ وهو استثناء كان يُعَدّ نقصاً في القريحة! ـ فلم يكن في عصر العثمانيين وفي أخرياته بخاصة ما يسمح بأن يتحرر الناس من هذه النظرة لما يشبه أن يكون يومئذ من الدين وإن كان من الأدب(115)!!

---

(114) من ذلك وصف عربة الترام للشيخ جعفر الشرقي، ووصف النارجيلة للعمري، وأقداح الشاي لمحمد سعيد الحبوبي، ووصف (التلغراف) لعبد الباقي العمري أيضاً، والباخرة لعبد الغفار الأخرس.

انظر: نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 282؛ وديوان الحبوبي، ص 308-309؛ وديوان الأخرس، ص 427.

(115) لقد كان الموضوع القديم والأسلوب القديم ظاهرتين بارزتين في الشعر العراقي بعامة خلال القرن التاسع عشر أما المضمون فقد ظل يفتقر إلى ثقافة جديدة غنية بفكرها المتطور. وكان يلاحظ أن الشعراء في أواخر القرن بخاصة يعوضون ما فاتهم من هذه الثقافة بقوة أساليبهم التي تميزوا بها على كثير من زملائهم في مصر. إبراهيم الوائلي، الشعر السياسي العراقي في القرن التاسع عشر، مطبعة العاني، بغداد 1961م، ص 270-273.

يوسف عز الدين، الشعر العراقي: أهدافه وخصائصه في القرن التاسع عشر، مطبعة الزهراء، بغداد 1958م، ص 228. ففيها «أن هذا العصر-ويقصد الباحث به القرن التاسع

صورة النثر العامة في القرن التاسع عشر

النثر وسيلة التعبير عن المنطق، وهو أداة تحليل. ولعله من هنا يظل الشعر يحتل المكان الأول كلما افتقر المجتمع إلى حياة عقلية معقدة.

وكان طبيعياً في ضوء هذه الحقيقة أن يظهر الشعر قبل النثر في حياة الشعوب «لأن الشعوب في عهودها الأولى تكون على الفطرة، والبشر مع الفطرة يتحركون بالعاطفة أكثر مما يتحركون بالعقل والشعر أمضى في التعبير عن العاطفة وأقوى على تحمل الخيال»(116).

ثم تتطور الأمم ويرتقي عقلها وتتغير نظمها السياسية والاجتماعية وتتصل بغيرها من الأمم فينشأ عن ذلك أن توجد فيها أفكار وآراء لم توجد عندها من قبل، وتحتاج أن تنظّم هذه الأفكار والآراء وأن تصورها وتعلنها فيعجز الشعر عن أن يعبّر عنها فتضطر أن تعبّر عن هذه الحاجات بأوسع من الشعر فتعبّر عنها بالنثر(117).

لقد كان الشعر في جاهلية العرب هو الذي يحتل المكان الأول في حياتهم الأدبية. ثم كان الإسلام وفتوحاته واتصل العرب بالأمم الأخرى اتصالاً أخذ يشتد ويقوى حتى أصبح اختلاطاً ثم امتزاجاً، ونشأ عنه أن اطلع العرب على ما كان لهذه الأمم من آراء وأفكار وديانات وعلوم وفلسفة وأخذوا منه قليلاً قليلاً بحظوظ تقوى وتضعف و(نتج) عن هذا أن تغيّرت حياتهم العقلية والعاطفية والاجتماعية، فبعد أن كانوا في عصرهم الأول متأثرين بالحس والشعور أخذوا في هذا العصر الجديد يفكرون ويروون وظهرت أمامهم مسائل ومشكلات جعلتهم (يتلمسون الحلول لها). ونشأ عن هذا كله أن تغيرت الحياة وتغيرت موضوعات التفكير واستلزم ذلك أن تتغير العبارة التي يعبرون بها عما في أنفسهم (فوجد) لها لسان جديد لم يكن لهم من قبل وهو النثر الذي يعبّر عن المعاني بدون القيود الشعرية(118).

= عشر-شهد نهاية عصور التقليد الأدبي قبل أن تبدأ نهضة العراق الحديثة وتتجه اتجاهات جديدة في مستهل القرن العشرين».

(116) رئيف خوري، التعريف في الأدب العربي، ط 1، 1951م، ص 24.

(117) الدكتور طه حسين، حديث الشعر والنثر، 1951م، ص 22-23.

(118) م. ن، ص 24.

وعلى كل حال فقد كان يلاحظ أن النثر في غير العراق من الأقطار العربية التي احتكت بالغرب في القرن التاسع عشر يتميّز بنهضة قوية وفّرت له تطوراً سريعاً وتحرراً من أغلال التكلف والتقليد[119] وكان ذلك يرتبط بما كان يتوافر من أسباب هذه النهضة من شيوع الأفكار الغربية الجديدة، وظهور النقد الأدبي، وانتشار الصحافة، والترجمة وبعث المخطوطات العربية القديمة[120] في حين ظل العراق في غفلة طوال الحكم العثماني، وكان العثمانيون قد تعمدوا إماتة اللسان العربي فيه وفرض التركية لغة تعليم في مدارسه[121] حتى عاد أبناء العرب لا يعرفون من لغتهم أكثر مما يعرفه التركي منها! ولم يكتف الأتراك بذلك ولكنهم عمدوا إلى عزل العراق عن كل ما هو حديث فلم يعد به حاجة ملحة إلى النثر وانصرف إلى الشعر يتلوه ويردده ويعدّه أداته الأولى في التعبير[122]. ومن هنا ظل دور النثر في الغالب دوراً ثانوياً يتصل بتعليق أو بشرح أو بما يشبه أن يكون من الموضوع الجانبي. وكان الأمر في مصر مثلاً يقع على خلاف ما يقع في العراق فقد كان النثر هو القائد الحقيقي لجميع الفنون الأدبية[123]. ولعل طبيعة اختلاف الثقافة في كلا البلدين هي التي أدّت إلى هذا التباين في اصطناع الفن الذي يسدّ حاجة الحياة العقلية من التعبير فقد احتكت مصر بأمتين عريقتين في الحضارة هما فرنسا وإنكلترا وتوفرت على كثير من جوانب الحياة العلمية والأدبية فيهما فلم يكن بد من النثر ليفصح عن هذا كله[124] في حين ظل العراق بعيداً عن الاحتكاك بالثقافات الجديدة التي كانت تشيع في الغرب ـ ومن هنا

---

(119) بطرس البستاني، أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، ط 3، 1937م، ص 251. ويلاحظ هذا في مصر ولبنان بخاصة.

(120) أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، بيروت 1937م، ص 252.

(121) «حتى في مصر وفي عهد عباس الأول كان الحاكم يقدم التركية في دواوينه ومنشوراته وما يطبع من كتب وآثار، بل كانت اللغة العربية مضطهدة إلى حد أن من تكلم بها من طلبة المدارس الحربية توضع في فيه (العقلة) التي توضع في فم الحمار حينما يقصّ ويبقى كذلك نهاراً كاملاً عقوبة له على تحريك لسانه بلغة القرآن العزيز أثناء (فسحته)». انظر: الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 145-148.

(122) منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص 224-225.

(123) الدكتور عبد اللطيف حمزة، مستقبل الصحافة، الجزء الأول، ط 1، 1960م، ص 5.

(124) الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية، ص 224-225.

كان الشعر في العراق قادراً على أن يسدّ مسد النثر على مستوى الغرض الوجداني ـ ولم يكن يومئذ للنثر مجال غيره ـ لأنه أقرب إلى العاطفة من جهة، وألصق بفطرة العراقيين من جهة أخرى.

والحق أن العراق كان لسوء الحظ أقل نهضة وأطول ركوداً، إذ لم يجد من الاستقلال عن الدولة العثمانية ما وجدت مصر عند محمد علي وذريته، ولم يكن له الوفرة الكثيرة من سكانه النصارى مثل ما للشام ولبنان حتى يتجه إليه المبشرون، وكانت الدولة العثمانية تعدّه منفى للمغضوب عليهم، ومن تثقّف من أبنائه فقد تثقّف بالثقافة في الآستانة. لذلك كله تأخرت نهضته إلى عهد فيصل. فالحركة العلمية والأدبية فيه كانت مقصورة على النمط القديم تدرس في معاهده الشيعية والسنّية من دين ولغة وأدب وفلسفة، والنابغ منهم مصبوغ بهذه الصبغة... وعلى الجملة لم يساير العراق الشام ومصر في العلوم الحديثة والنهضة المدنية وإن سايرهما بعض الشيء في الإنتاج الأدبي في مواد الثقافة العربية[125].

وهكذا يكون الاحتكاك الشديد بحضارة الغرب في مصر والشام من عوامل النهضة الاجتماعية التي اقتضت هي الأخرى أن ينهض معها النثر لأنه وحده الذي يستطيع أن يعبِّر عنها. ومن الحقائق المقررة في تاريخ الأدب ـ وقد سبقت إلى ذلك إشارة ـ أن النثر يجيء في مرحلة متأخرة عن الشعر في حياة الأمم الأدبية لأنه وسيلة تعبّر عن معطيات عقلية في حين لا يعبّر الشعر في الغالب إلا عن معطيات عاطفية. وحتى حين يجوز أن يعبّر الشعر عن معطيات عقلية يظل النثر أكثر تأثراً بالتقدم العلمي من الشعر لقربه من الحقائق وقرب الشعر من الخيال، ومن هنا يميل النثر إلى الدقة في التعبير والمنطق في التحرير والصحة في المنهج واستخدام كثير من القضايا العلمية في الأدب. **وعلى كل حال فقد تأثر النثر في هذا العصر بمؤثرين كبيرين هما: الثقافة الغربية وأظهر ما كان أثرها في المعاني والموضوعات، وتسرب بعض الأساليب من الثقافة العربية القديمة وأظهر ما كان أثرها في الجزالة وحسن السبك**[126].

وطبيعي ألّا يتأثر العراق بالثقافة الغربية فقد كان ينغلق مرغماً على ثقافة قديمة لم

---

(125) أحمد أمين وزكي نجيب محمود، قصة الأدب في العالم، ج 3، القاهرة 1959م، ص 292.

(126) م. ن، ص 311.

تسلم من تشويه في منهجها التعليمي على الأقل. ولم تكن تتسرب إليه من خلال التراث الذي كانت تحييه المطبعة الحديثة ملامح واضحة لأساليب النثر المرسل في أقرب صوره إلى «الطبعية»[127].

ومن هنا ظل موضوع النثر في العراق حتى مطلع القرن العشرين أقرب بطبيعته إلى أن يكون من موضوع الفترة المظلمة التي انحطّ فيها الأدب انحطاطاً كاملاً وعاد تقليداً بغير روح[128].

وكان في طليعة الموضوعات التقليدية التي نشط فيها النثر العراقي خلال هذه الفترة **المقامات** «وهي نوع من الحكايات القصيرة تروى على لسان أحدهم وبطلها رجل أحكم التحيل وقصر همّه على تحصيل الطفيف من الرزق ويوصف عادة بالدهاء والتكدية وغايتها لغة أدبية»[129] وقد وصفها ابن الطقطقي بقوله:

«إن المقامات لا يستفاد منها سوى التمرن على الإنشاء والوقوف على مذاهب النظم والنثر وفيها حكم وتجارب إلا أن ذلك مما يصغّر الهمة إذ هو مبني على السؤال والاستجداء فإن نفعت من جانب ضرّت من جانب»[130].

ويبدو أن المقامات ظلت منذ أيام الحريري وحتى أواخر القرن التاسع عشر باباً من أبواب الأدب قلما مرّ به أديب من الأدباء دون أن يطرقه[131]. وفي العراق كانت المقامة موضوعاً بارزاً من موضوعات الألوسي الكبير خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر. والألوسي الكبير إذا كان لا بد من الإنصاف أكبر ناثر عرفه العراق في

---

(127) ملاك الطبعية في الأسلوب أن يعبّر الكاتب عن فكرته دون أن يترك آثار جهد ظاهر. يقول «باسكال» وهو من عباقرة فرنسا في القرن السابع عشر في حديث له عن الناقد الفرنسي «مونتيني» «عندما نجد إنشاءً طبيعياً يتملكنا العجب لأننا كنا ننتظر أن نجد كاتباً فوجدنا رجلاً».

«Quand on voit du style naturel on est tout étonné et ravi, car on s'accendait de voir un auteur et on trouve un homme». Maximes, edit, Garnier, p. 152.

(128) قصة الأدب في العالم، ج 3، ص 278.

(129) أنيس خوري المقدسي، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، طبعة دار العلم للملايين، 1960م، ص 362.

(130) ابن الطقطقي، الفخري، المطبعة الرحمانية، مصر 1340هـ، ص 13.

(131) تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، دار العلم للملايين، 1960م، ص 367-368.

تلك الفترة. (ونحن حين نفتقد في مقاماته الخمس[132] الترف العقلي والتعليم اللغوي والسخرية الاجتماعية فإننا نجد فيها الدروس القيمة في فلسفة الحياة والمجتمع)[133]. ولعل هذا هو الذي يبعدها عن «تقليدية» المقامة ويسلكها في جملة الأدب الهادف، وتلك ميزة في النثر العراقي ظل ينقص من قيمتها أنها لم تنتشر على جبهة عريضة...

ومما يرد في هذه المقامات قوله يوصي أولاده:

«يا بني بعض الناس ذئاب عليهم من جلود الشياه ثياب، فلا تخدعوا بمتحادث نعمت كالهلوك كلمته ولانت كالصعلوك عريكته، وولع الذبول بقامته فتناطحت تفاحة كتفه ورمانة هامته. وربما لزق ذقنه بصدر وأصاخ بسمعه نحو يسره، وحمل سبحة من ذوات الأذناب وجعلها شبكة وأعمل فيها سبابته تنقر حباتها كما تنقر الحَبّ الديكة، قريب الخطو تحسبه ـ وليس مقيداً ـ يمشي بقيد. فوأبي لقد رأيت في هؤلاء من هو أمرّ من أبي مرّة[134] وأضر منه بألف مرّة:

وقد جربتهم فرأيت منهم خبائث بالمهيمن تستجير[135]

ومن الموضوعات التقليدية التي نشط فيها النثر العراقي خلال هذه الفترة ما يعرف بـ «الإخوانيات» وكان مثلها يقع في أغراض الشعر ولكنها في النثر تتميز بمضمون متكلف وأسلوب غثيث.

---

(132) هي «إنباء الأبناء بأطيب الأنباء» وتنطوي على وصية لأبنائه بأن يتحلوا بالآداب الجميلة والنفور من البدع والتمسك بعقيدة السلف وحفظ الشعر الذي يعمّق في نفوس الناس مفاهيم الأخلاق العالية و«الأهوال من الأخوال» وتنطوي على حديث في حياته الخاصة، و«قطف الزهر من روض الصبر» وتصور طرفاً من حياته العلمية، و«زجر المغرور عن رجز الغرور» وفيها تحذير من الدنيا وربما كان إنشاء هذه المقامة بتأثير ظرف سيِّئ سلبه وظيفة الإفتاء، ثم أخيراً «سجع القمرية في ربع العمرية» وتعرض لما يشيع في المجتمع الصوفي البكتاشي من عادات وأخلاق ولعلاقات الألوسي بتلامذته في المدرسة العمرية وهما أبرز قضاياها. محسن عبد الحميد، الألوسي مفسراً، ص 139-141.

(133) م. ن، ص 154؛ والأثري، أعلام العراق، 1945م، ص 32-33.

(134) أبو مرة من كنى الشيطان.

(135) الحاج علي علاء الدين الألوسي، الدر المنتثر في رجال القرن الثاني عشر والثالث عشر، تحقيق جمال الدين الألوسي وعبد الله الجبوري، ص 23-24.

وربما كانت رسالة الأديب البغدادي بكر زادة إلى الشيخ ناصيف اليازجي مثلاً واحداً من أمثلة عدة تؤكد هذه الحقيقة في غير مغالاة[136]:

«سلام لا تحصيه ألسنة العارفين، وثناء متعدد اتصال الأيام بالسنين، ودعاء انشق له جوهر الإجابة على طور سينين علا فارتفع، وأضاء فلمع، تحمله نياق الاشتياق، وتقتاده أزمة الوجد والاحتراق، من محب أنحله الجوى، وأذابه الهجر والنوى، دموعه تتبدّد وأنفاسه تتصعّد وأحزانه تتجدّد، ونيرانه تتوقد:

فإن بكى في قفار خلتها لججاً   وإن تنفّس عادت كلها يبسا

يهدى إلى من توشّح سوابغ المجد والكرم، وامتطى سوابق الفخر والشيم، البحر الزاخر، والقمر الزاهر، والكلم الظاهر، ذي الثوب الطاهر، والعقل الباهر، والأيادي السخية والأخلاق المرضية...».

والواقع أنه حتى في «العقد المفصل»[137]، وعلى الرغم مما يوحي به من سعة في ثقافة صانعه القديمة، ومن ترف في ذوقه، ظلت الأخوانيات تمثل الجزء الأكبر من صفحاته، وظل مضمونها متكلفاً وأسلوبها بغير حيوية. وإذا كان لا بد من مثل يؤكد هذا الادعاء فلنقرأ رسالة بعث بها الحلي إلى صديقه الشيخ محمد حسن كبة:

«في فمي لم يزل لذكرك نشرٌ   طَيِّبٌ وَاخْتَبِرْ بذاك النسيما
وبمرآة فكرتي لم يزل شخصك نَصْبَ العينين منِّي مقيما
وعلى النحر من علاك ثنائي   ليس ينفكُّ عقده منظوما

إني ومن جعلك ريحانة الأديب وسلوة الغريب لم أستوجب منك كل هذا العتاب، ولم أستجلب بمساءة كل هذا الخطاب. وهبني أسأت فأين العفو والكرم، ولعمري لقد تجرّمت فلا جرم. إني أعتذر الآن فأقول:

ما حلّت أزرار جيبها الصبا، ولا فتحت أكمام النور على الربى، بأوقع في النفس وأشغل للحواس الخمس من بديع بيان كأنه قطع جنان يجلو بواضح الاعتذار ظلمة

---

(136) تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، ص 353.

(137) هو كتاب أدب يقع في جزءين وقد طبع في بغداد بمطبعة الشابندر 1331هـ، ألّفه السيد حيدر الحلي لصديقه العلامة الشيخ محمد حسن كبة وسجّل فيه مآثره وآثاره وما قاله فيه وما قيل في الأسرة من نظم ونثر وكثيراً من أخبار الأدباء والشعراء. والكتاب يعدّ بحق «موسوعة أدبية مصغرة» تدل على اطلاع واسع. انظر: ديوان السيد حيدر الحلي، نشر الخاقاني، ج 1، ص 22.

العتب، ويمحو بصادق التنقل كاذب الذنب...»[138].

ولنقرأ كذلك رسالة بعث بها إلى صديقه الحاج مصطفى كبة الذي التمس منه تشطير بيتين كان (أحمد مدحت باشا) قد نظمهما في الحماسة إثر قدومه والياً على بغداد وهما قوله:

فلا والقنا والمرهفات البواتر فلا ترة أبقيت لي عند واتر
أيذهب خصم في دم لي مضيّع ولست أذيق الخصم طعم البواتر[139]

وقد بدأ الحلي رسالته بالبيتين التاليين:

لي قواف في جنبها البحر رشحه سلسلتها روية لي سمحه
مدح الدهر حسنها غير أني لست أرضى بها لأحمد مدحه

ثم عقّب بعدهما فقال:

«ذاك من ألحف بيضة الإسلام جناح ظله، وأقام دون حوزة الملك سوراً من زبر آرائه ونصله، ومدّ غطاء الأمن على الدين وبسط العدل بين جميع المسلمين، قد اصطفاه حضرة مصدر التأمير للرياسة، وأرسله على حين فترة من التدبير والسياسة، فجاء بعدما غاضت بحيرة اليراعة وخمدت نيران البأس والشجاعة، جامعاً بين آية النصل ومعجز للمقال الفصل، تنفجر من بنانه ينابيع الدم، وتفرق عن بيانه جوامع الحكم، حتى هتف لسان العراق: الآن برزت شمس العدل باهرة الإشراق...»[140].

ويبدو أنه حتى إخوانيات الشبيبي الكبير في أخريات القرن لم تكن أحسن حالاً لا من حيث مضمونها ولا من حيث أسلوبها[141] فقد ظل الشيخ حليف صناعة وقرين تصنّع في الغالبية العظمى من تراث رسائله[142].

ومن الموضوعات التي كان يتناولها النثر في القرن التاسع عشر ما يعرف

---

(138) العقد المفصل، ج 2، ط 1، مطبعة الشابندر، 1331هـ، ص 149.

(139) يشك في نسبة هذين البيتين لمدحت باشا لأنهما يدلان على شاعرية ممتازة لا يمكن أن يكونا وحدهما كل نتاجه من الشعر... وأغلب الظن أنهما منظومان على لسانه.

(140) السيد حيدر الحلي، العقد المفصل، ج 2، ص 154-155.

(141) حمود عبد الأمير، الشبيبي الكبير، ص 117.

(142) م. ن، ص 136.

بـ «الرحلات» وتستمدّ الرحلة أهميتها مما يقع فيها من تصوير لجوانب متعددة من حياة المجتمع في ذلك العصر ومن أوصاف أدبية للمدن والطبيعة[143]. ولعل أروع ما يمكن أن يضرب مثلاً لموضوع الرحلة ما يقوله الألوسي الكبير في وصف الموصل:

«وهي عذبة الماء، طيبة التربة والهواء، طعامها هنيّ وشرابها مريّ. واسطة البلاد وسرتها، ووجهها الصبيح وغرّتها، تلد الربيع في السنة مرتين، فهي بين البلاد أم الربيعين. فأراضيها في فصلين قد علا جنسها، وتجرّد من عوارض الكدر أنسها ـ وهي كالعرائس في حليها وزخارفها والقيان في وشيها ومطارفها، باسطة زرابيها وأنماطها، ناشرة حبرها ورياطها:

كأن نسيم الريح في جنباتها　　نسيم حبيب أو لقاء مؤمل

... ولعمري أن من اختبر وامتحن، حكم بأن كل روضة بالنسبة إلى رياضها خضراء الدمن، وأنها تنبت العلماء المحققين كما تنبت الأقحوان والنسرين، وتخرج الأخيار كما تخرج الأزهار، وهذا أظهر من الشمس وأقوى تحققاً من الأمس فلا حاجة إلى التطويل بإقامة الدليل[144].

وليس يصحّ في الأفهام شيء　　إذا احتاج النهار إلى دليل

ثم يلاحظ في موضوع النثر وراء ذلك كله تقريظ المؤلفات، ومقدمات الكتب، والإجازات العلمية. وينبغي أن نتذكر أن النثر الديواني ـ وكان يمارسه في تأريخ الأدب العربي نوابغ لا يشق لهم غبار ـ لم يبقَ له ظل واضح في هذه الفترة المظلمة من الحكم العثماني في العراق، لأن انتشار التركية في دواوين الدولة قضى عليه. أما

(143) الألوسي مفسراً، 1319هـ، ص 129.

(144) نهضة العراق الأدبية في القرن التاسع عشر، ص 238. وينبغي أن يلاحظ هنا أننا نضرب الأمثلة من نثر الألوسي في الغالب لأنه يمثل أرفع نماذجه يومئذٍ والحق أنه اشتهر بالنثر في العراق ابتداء بعهد المماليك وانتهاء بالحرب العالمية الأولى نفر يجيء في طليعتهم بعد أبي الثناء، عبد الله السويدي، وعثمان العمري، ومحمد مصطفى الغلامي، وعبد الله الفخري، وعثمان بن سند، وصالح التميمي، وعبد الفتاح الشواف، ومحمود شكري الألوسي، وجواد الشبيبي... إلخ.
انظر: تاريخ الأدب العربي في العراق، ج 2، 1962م، ص 220.

الخطابة «فكانت في هذا العهد سيئة الحال لا يكاد يسمع لها صوت في غير المعابد والمساجد وذلك لفقدان الحرية وخمود الوعي القومي فقد عقل الظلم ألسنة الخطباء وجمد الشعور القومي فجمدت معه الجهود في سبيل الحرية»[145].

وحين كانت موضوعات النثر في العراق قاصرة في الغالب على ما يقع في نطاق الاهتمامات الرخيصة كانت هذه الموضوعات في مصر مثلاً تتناول الدفاع عن الشعوب المظلومة والدعوة إلى الأخذ بنظام الشورى في الحكم ومحاربة الاستعمار والسعي في إصلاح المفاسد الاجتماعية[146] **ولعل هذه المفارقة هي التي تعين مكان كل من مصر والعراق من النهضة الاجتماعية خلال القرن التاسع عشر.**

هذا في الموضوع أما في الأسلوب فالذي يلاحظ أن الطريقة المتكلفة المثقلة بالسجع وما يرتبط به من قيود البديع كانت تشيع يومئذ حتى بين الذين تأثروا بآداب الغرب فقد كانوا على ما يبدو يتعصبون لها وكأنهم لا يستطيعون أن يعبّروا عن أي شيء إلا بها. وظل الأمر على هذا النحو من تخلف الأسلوب في الكتابة غير قليل من النصف الثاني من القرن التاسع عشر[147] وكان يؤيّد هذا أن الإمام محمد عبده وزملاءه وتلاميذه كسعد باشا زغلول وحفني ناصف وغيرهما اصطنعوا السجع حقبة ليست بالقصيرة قبل أن يعدلوا عنه إلى الأسلوب المرسل[148].

وطبيعي بعد ذلك أن يشيع هذا الأسلوب العتيق وحده في العراق، **وكان العراق يومئذ عاجزاً عن أن ينفتح على ثقافة الغرب كما انفتح عليها اللبنانيون والمصريون، وأن يتوفر على المصادر العربية الأولى في الدين والأدب وكانت نهضة المطبعة قد ساعدت يومذاك على إحيائها وإشاعتها في الناس**[149].

---

(145) حنا فاخوري، الأدب العربي، مطبعة حاريصا، لبنان 1951م، ص 936.

(146) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 189-198.

(147) الدكتور شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 145-146؛ والمقدسي، تطور الأساليب النثرية في الأدب العربي، ص 352. وفيها «أن السجع ظل أسلوب الكتّاب العام مدة طويلة في القرن التاسع عشر؛ ونشأة النثر الحديث وتطوره»، ج 1.

(148) مجلة الهلال، عدد كانون الثاني/يناير، السنة 41، ص 449-450.

(149) الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 148.

وعلى الرغم من أن الوسط الأدبي في العراق لم يكن يرفض التحرر من أغلال التصنيع، بل لعله كان يستريح إليه وظل يصدف عنه لأنه ليس مجال افتتان في الإفصاح عن خواطر الأدب! ولعله من هنا كان الألوسي الكبير يقول: «كتبت ما جاء عفواً إلى بناني، ولم أكلف أدهمي عدواً على شوارد المعاني تأسياً بالفاضل المتفضل بأرسال الكتاب، ويتطابق في ذلك الأصل والجواب على أن الذهن أشغل من ذات النحيين، وأذهل في ديار بكر من أم الربيعين والقلم قد ضجَّ من لغب إلى باريه، والمداد قد شيّب فودي فؤاده مما يعانيه:

وإني مللت السجع من أجل أنه بمعظم أرض الروم قد كسد السجع
وكم فكرة قد أحكمتها قريحتي تلوت بأرجاها فما ساغها سمع

وكنت قلت أيضاً قبل ذلك لما أن شاهدت ما شاهدت من فضلاء تلك الممالك:

ألا إني كرهت السجع حتى كرهت لذاك ساجعة الطيور
ولم أكرهه من عيب ولكن لما في السامعين من القصور[150]

والواقع أن مذهب الحريري في مقاماته هو الذي كان يشيع في صدر هذه الفترة «لأن القلوب كانت لا تزال مأخوذة بسحر المقامات لدقة صناعتها وذيوع طريقتها وقصور العقول عن البحث وعجز القرائح عن التوليد»[151].

ثم ما زال الاحتكاك بالغرب، ووعي الروائع الأدبية القديمة التي يوفرها إحياء التراث يبعدان النثر عن طرق التعبير المتكلفة حتى انتهى في جملة الأقطار العربية إلى المرسل المطبوع الذي تميّز به ابن خلدون في مقدمته. وينبغي أن نعترف بأن العراق لم يكن في طليعة هذه الأقطار التي سبقت إلى هذا الأسلوب الذي ينفر به الأدباء من إضاعة الوقت في التصنيع البارد ويعدلون إلى التعبير المباشر عن الحقائق[152] بل لعل العراق تأخر كثيراً في اصطناع هذا الأسلوب.

وأخيراً فلم يكن مضمون النثر في العراق على شدة تكلفه يسترفد غير الثقافة القديمة التي كان يسترفدها الشعر، وذلك أمر لم يكن عنه مندوحة، على أننا ينبغي أن نتذكّر أن انتفاع المضمون الشعري بها كان أعمق وأشمل!!

---

(150) العزاوي، تأريخ الأدب العربي في العراق، ج 2، ص 233-234.
(151) الزيات، تأريخ الأدب العربي، ط 11، ص 415.
(152) جرجي زيدان، تأريخ آداب اللغة العربية، ج 4، 1937م، ص 232.

ويخيّل إلينا ونحن نضع اللمسات الأخيرة لصورة الأدب في العراق قبيل فترة البحث الذي نحن بصدده أن الشيعة لم ينفردوا خلال القرن التاسع عشر بأدب يمكن أن يحمل سمات مميزة، إذا استثنينا ما يقع في قطاع الشعر من إلحاح على موضوعي الرثاء والاستنهاض.

الباب الأول

الفصل الأول

الحالة السياسية في العراق

1900 ـ 1958م

1 ـ الحالة السياسية من مطلع القرن العشرين إلى خلع السلطان عبد الحميد

لقد كان الاضطراب السياسي هو الذي يميّز هذه الفترة القصيرة من الحكم التركي في العراق ولعل من أدلة ذلك: «كثرة الولاة الذين شهدتهم بغداد في جيئة وذهوب[1] وكان العراق بعامة سيء الظن بولاته فهو معهم في مشادة أبداً..! وكان هؤلاء يعانون ضغطاً شديداً من الحكومة المركزية للحصول على المال وخيرهم من كان نهجه أن يأخذ ويعطي على نحو ما كان يفعل مدحت باشا من قبل. وينبغي أن نسجّل هنا أن طائفة من الولاة الذين تعاقبوا على إدارة العراق كانوا يتميزون بسمعة طيبة ولكن الكثرة كانت في جانب التفسخ[2]!

(1) بغداد مدينة السلام، ج 2، ص 181؛ وم. ن، ص 253-254، فقد بلغ عدد الذين تعاقبوا على ولاية بغداد بين الأعوام 1899 و1909 تسعة هم: نامق باشا الصغير وأحمد فيضي باشا وعبد الوهاب باشا وعبد المجيد أفندي وحازم بك وناظم باشا الأول ومحمد فاضل الداغستاني ونجم الدين باشا ومحمد شوكت باشا.

(2) عباس العزاوي، تأريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 147؛ وسليمان فيضي، في غمرة النضال، ط 1956م، ص 55.

ومن الغريب أن يرد في أوامر التعيين ما يشير إلى أن الدولة لا تفكّر بغير الإصلاح ولا ترغب إلا في خدمة الرعية ويبدو أن ذلك تقليد جرى عليه السلاطين وهو مجرد كلام يخدّر العصب ويشدّ الناس إلى الخلافة التي ينبغي أن يظن فيها الخير على كل حال[3].

والواقع أن سيرة الإدارة العثمانية في ظل عبد الحميد كانت من أخطر الأمور في حياة الناس السياسية. . . فقد حيل بين الناس والعدل وحيل بينهم وبين الأمن، وأصبحوا يعيشون تحت رحمة حكام يندر بينهم من لا يريد رضا السلطان وحاشيته بأي ثمن. وطوّقتهم شبكة رهيبة من التجسس. وإذا كان من الإنصاف أن يذكر لعبد الحميد عمله في سبيل الجامعة الإسلامية[4] ومحاولاته العديدة لإنقاذ الدولة والإمبراطورية غير أن أموراً كثيرة قد اختلطت عليه فكوّنت في نفسه عقدة بل كوّنت فيها عقداً لعل أخطرها الخوف على حياته. ولقد امتزجت حيطته وحذره ببطشه واستبداده فنشأ من ذلك هذا الطابع الصارم للحكم الحميدي بكل ما فيه من قسوة وظلم[5].

---

(3) ورد في «فرمان التعيين» الذي نصّب فيه الخليفة الوالي حازم بك لإدارة بغداد النص التالي: «. . . فعليك أنت أيضاً حسبما جبلت عليه شيمتك البهية وبمقتضى ما اتصفت به من الدراية والأهلية أن تبذل الوسع في إيفاء مصالح الولاية وحسن تسوية أمورها وفق أحكام القوانين المؤسسة والأنظمة الموضوعة تمسكاً وتوسلاً في جميع الأحوال بالشريعة المطهرة النبوية. . وأن تخفض للجميع جناح الرأفة والشفقة فلا تجعل لسبب ما أحداً يؤخذ بالجور والأذى بغير حق وأن تهتم كل الاهتمام وتعتني غاية الاعتناء بالخصوصيات المتعلقة بتزييد الثروة وتوفير التجارة. . .».

(4) يذهب بعض المؤرخين إلى أن فكرة «الجامعة الإسلامية» كانت بديلاً براقاً كثير الإغراء لفكرة «الخلافة العثمانية». وما دامت آمال المسلمين جميعاً تتجه شطر الخلافة العثمانية بوصفها رمزاً للإسلام فلِمَ لا تكون الدعوة إلى جامعة إسلامية هي الذريعة لمناصرة الخلافة والخليفة العثماني والقضاء على فكرة العروبة والقومية العربية. محمد عبد الغني حسن، صراع العرب خلال العصور، مطبعة دار العالم العربي، القاهرة، ص 94.

(5) الدكتور أرنست أ. رامزور، تركيا الفتاة وثورة 1908، مقدمة الدكتور نقولا زيادة، ترجمة الدكتور أحمد صالح العلي، ص 10؛ وجورج أنطونيوس، يقظة العرب، تعريب علي حيدر الركابي، مطبعة دمشق 1946م، ص 58؛ والدكتور محمد ضياء الدين الريس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ط. أولى، 1958-1959م، ص 29.

(وكان يلاحظ أن عبد الحميد لم يترك في البداية انطباعاً سيئاً عنه لا في الداخل ولا في الخارج بل لعله ظل عدة سنوات لا يلقى من شعوبه أية معارضة لحكمه، كما أن المراقبين الأجانب أجمعوا تقريباً على الثناء على السلطان الجديد)[6]، ولعله كان يدرك «أن إرضاء الشعوب التي تستظل بالراية العثمانية تدبير حكيم وأنه في اليوم الذي تنفض فيه هذه الشعوب عنها سطوة العثمانيين سيكون هلاكه وانهيار عرشه لذلك حرص على أن يضم إلى بطانته وحاشيته عناصر من هذه الشعوب المختلفة جمعاء»[7].

ولكن المذابح الأرمنية التي حدثت في العقد الأخير من القرن التاسع عشر غيرت من ملامح الصورة الجميلة التي كان يعرفها العالم الغربي عن عبد الحميد فبعد أن كان يقال فيه:

(إن جده النادر، واقتصاده الفريد، وأهدافه العتيدة، وشجاعته المعنوية، قد أكسبته احترام رعاياه وتقدير الأجانب الذين يزورون عاصمته)[8] أصبح يقال فيه: قبل حوالى سنة[9] كان السلطان عبد الحميد يبدو كأنه يناضل بإخلاص ضد محن قاسية وأنه يعمل خير ما يمكن لشعبه غير أن الأحداث الأخيرة تتطلب تغيير الرأي لأن الخير الذي عمله غرق في لجة دماء عدد لا يحصى من القتلى من الرجال والنساء والأطفال. وفي الضوء المكفهر لهذه المناظر المرعبة صار له شكل العنكبوت الكريه. وقد وقع في إسار شبكة حريرية لحريمه الخاص وحكم عليه بأن يتقمّص أخبث ما في أسلافه الذين تستثير أسماؤهم ذكريات مرعبة من السفك والنهب والسلب[10].

---

(6) تركيا الفتاة وثورة ١٩٠٨، ص 44-45.

(7) سليمان فيضي، في غمرة النضال، ص 46.

(8) تركيا الفتاة وثورة ١٩٠٨، هامش رقم 9، ص 166.

(9) تاريخ النص هو 1897م.

(10) تركيا الفتاة وثورة ١٩٠٨، ص 46.

ومن الطريف «أن أي موظف في تلك الأيام لم يكن يأمن على منصبه. وكان الكثيرون يفضلون قضاء الليل في مكاتبهم على أن يجدوا أحد منافسيهم يحتلها صباحاً».

نجدة فتحي صفوت، العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، منشورات المكتبة العصرية، صيدا-لبنان، ص 46.

ويبدو أن الرأي الخارجي تأخر كثيراً في تبديل نظرته فقد أدرك الأحرار الأتراك من قبل طبيعة عبد الحميد الحقيقية: أدركوها حين أغلق حدود الإمبراطورية إغلاقاً تاماً بوجه المؤثرات الأوروبية الغربية، وحين خنق مدحت في منفاه، وحين انعزل وراء الأسوار العالية في «يلدز» لا يهتم بغير الاحتفاظ بالعرش مكرّساً كل حكمه لهذه الغاية[11].

وكان يلاحظ أنه «كلما أمعن عبد الحميد في التشديد والظلم ازداد الناس تشوقاً إلى الدستور»[12] وهو الذي عمل على تجميده بعد أن كان مدحت وصحبه من الأتراك الأحرار قد انتزعوه انتزاعاً في مطلع حكمه!

2 ـ انتصار الأحرار واسترداد الدستور

لم تكن الحركة الدستورية التركية عام 1908م أول تعبير عن ضيق الأحرار الأتراك بالحكم المطلق فقد قامت حركة من هذا القبيل عام 1876م انتزعت من عبد الحميد دستوراً وبرلماناً. ولكن عبد الحميد كان ما يزال يومئذ قوياً لأن الوازع الديني ظل يشدّ الكثرة إليه. ولعله من هنا فوجئ الناس به يعلّق الدستور، ويؤجل جلسات

---

(11) تركيا الفتاة. . .، ص 46-47. وكان العالم المجري «أرمينيوس فامبيري» يقول في عبد الحميد وقد عرفه حق المعرفة: «لم أصادف قط كالسلطان عبد الحميد رجلاً لصفات خلقه البارزة مثل هذا التناقض والتطرف والاختلال. فالخير والشر والسخاء والدناءة والجبن والشجاعة والدهاء والجهل والاعتدال وعدد كثير جداً من الصفات المتناقضة نجدها في أعماله وأقواله. . .». وفي غمرة النضال، ص 48. ففيها: «أن الحرية كانت عدو السلطان وأعوان السلطان اسمها محرّم لفظه وممارستها جريمة لا تغتفر والحر الأبي في نظره غول مخيف والعبد الذليل في اعتقاده مواطن صالح». وذكريات علي جودة الأيوبي من 1900-1958م، طبعة أولى، بيروت 1967م، ص 20-23. ففيها:
«إن الأفكار الحرة التي تفتح الأعين على تقويم الحكم العثماني يومئذٍ كانت محاصرة ولم يكن من الميسور اطلاع المثقفين عليها سواء في ذلك العرب وغيرهم (وكان العثور عليها مع أي ضابط يؤدي إلى إعدامه أو إلى سجنه مدى الحياة)». وعبد العزيز القصاب، ذكريات، ط 1962م، ص 35. ففيها أن جواسيس عبد الحميد كانوا ينبثون في كل مكان.

(12) تركيا الفتاة. . .، مقدمة الدكتور نقولا زيادة، ص 10؛ وتركيا الفتاة. . .، ص 124. ففيها أن الحديث حتى عن الطقس لم يكن ممكناً دائماً أن يبحث علناً. . !

البرلمان ويفرض على أعضائه العودة إلى بلادهم ويحتجز بعضهم في مناطق نائية ثم يلصق بمدحت تهمة تنتهي به إلى الحجاز منفياً حيث يضع عبد الحميد نهاية فاجعة لحياته(13).

ويبدو أن روح الشورى كانت قد تسرّبت إلى شعوب هذه المنطقة إثر اتصالها بأوروبا وحكوماتها الديموقراطية وثقافاتها الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين بخاصة(14). ومن هنا كان الإيرانيون وراء حدود العراق الشرقية ينتفضون بوجه الاستبداد ويحملون مظفر الدين شاه على إعلان الدستور والالتزام به أواخر عام 1906م. وحين خلفه ولده محمد علي شاه عام 1907م فهدم الشورى، ونبذ الدستور، عارضه علماء الدين ومعهم جملة المثقفين في إيران وقد عرفت هذه الحركة بـ «المشروطة والمستبد»، وواضح أن المشروطة هي الحكم الديموقراطي الذي يحدّ من فردية الحاكم ويضبط تصرفاته في حدود المصلحة العامة التي تتلاقى عليها الأكثرية النيابية وأن «المستبد» هو الحكم المطلق الذي يرتبط بما يراه السلطان وحده(15).

والواقع أن هذه الأفكار السياسية الجديدة تجاوزت إيران إلى العراق... وفي **الأوساط الشيعية وفي النجف بخاصة باتت شاغلاً يطغى في حلقات العلم وفي نوادي الأدب. وإذا كان جملة الفقهاء الكبار من الإمامية أفتوا بوجوب الأخذ بنظرية المشروطة وفي طليعتهم العلامة حسين الخليلي وكاظم الآخوند وأبو الحسن**

---

(13) تركيا الفتاة وثورة 1908، المقدمة، ص 10.

(14) يربط الدكتور زيادة ذلك-بالنسبة إلى إعلان الدستور التركي الأول-بالاتصال بالغرب وتطور التعليم العالي في العاصمة التركية والحركات الإصلاحية التي خبرتها الجماعات التي كانت تتكوّن منها الإمبراطورية، والزعامة الواعية المتفتحة التي كان بعض أجزاء الولاية قد عرفها. م. ن، ص 9.

(15) الأستاذ عبد الكريم الدجيلي، محاضرات عن الشعر العراقي الحديث، القاهرة 1959م، ص 24-25. ويرد فيها أن الشعر العراقي ينشط نشاطاً كبيراً في هذا النزاع العقائدي وكان أغلبه في جانب المشروطة. وأن السيد عبد المطلب الحلي مدح الرئيس الأعلى للمشروطة وهو العلامة المتحرر الشيخ ملّا كاظم بقصيدة عامرة عدّد فيها مساعي هذا الزعيم الروحي في تحرير تركيا وإيران وعرض بخلع شاه إيران والخليفة العثماني وشرح فيها زحف محمود شوكت من سلانيك إلى الآستانة.

الأصفهاني وهبة الدين الحسيني ومحمد حسين النائيني[16] فقد كان هناك من يعارضها منهم وفي طليعة هؤلاء المجتهد الكبير السيد محمد كاظم اليزدي[17].

ويلاحظ أن مشاركة العراق في هذا الصراع وإن كانت تبدو جانبية ولكنها كانت تعني أكثر من جدل نظري في موضوع من موضوعات السياسة... لقد كانت تعني من بعيد نقداً للحكم التركي المستبد الذي يعيش العراق في ظله. وقد زاد في أهمية هذه المشاركة أن الأكثرية في المدن العراقية وخاصة في العتبات المقدسة اندفعت وراء الأحرار تتبنّى أفكارهم وتجعل منها حديث الساعة[18]. ثم انتهى الصراع بين السلطان عبد الحميد ورجاله من جهة والمطالبين بالحرية من جهة أخرى إلى أن ينتصر الأحرار ويستردوا الدستور[19] وكان هؤلاء قد تركوا السلطان على عرشه فلما أنسوا منه رغبة في ردة وميلاً إلى نكسة انتزعوه عن العرش وطرحوه جانباً[20]. والواقع أن عبد الحميد كغيره من خلفاء بني عثمان كان ينظر إلى تأييده يوم كان للوازع الديني المقام الأول على أنه تأييد للإسلام وهو خادمه وناصره وإعلاء لشأن الشريعة وهو حاميها

---

(16) ألّف هذا المرجع الإمامي الكبير كتابه المعروف بـ تنبيه الأمة وتنزيه الملة، شرح فيه مفهوم الحكم الصالح معتمداً في ذلك على أحاديث الرسول الأعظم وأقوال الأئمة. وقد ترجمه إلى العربية الأديب العراقي الكبير الأستاذ صالح الجعفري ونشرته مجلة «العرفان» اللبنانية، في العدد 1، 2، 4، 5 من المجلد العشرين، وفي العدد 1، 2، 4، 5 من المجلد الحادي والعشرين. وحمودي عبد الأمير الحمادي، الشبيبي الكبير، هامش رقم 48.

(17) انسجاماً مع هذا التفكير لم يكن اليزدي من مؤيدي الثورة العراقية الكبرى فيما بعد. وفي القطاع السنّي كان عبد الرحمن النقيب هو الآخر ينزع منزع اليزدي.

(18) الشبيبي الكبير، ص 10.

(19) تركيا الفتاة...، مقدمة الدكتور زيادة، ص 11.

(20) حين أحسّ الأحرار من الاتحاديين بأن ردة شرسة يمكن أن تعصف بهذا المكسب السياسي الذي أحرزوه استنجدوا بأحرار العراق فبادر «الآخوند» فأبرق إلى السلطات العليا ما نصه:
«... والآن بلغنا أن بعض الناس تداخلهم الخناس فأعماهم وأصمهم ونفث الشيطان على لسانهم بكلمة حق يريدون ترويج باطلهم فنأمل من سلطان الإسلام دامت إفاضته وبركاته عدم الإصغاء لهؤلاء كافة فإنهم إما أعداء وإما جهلاء وهذه الملة الإسلامية التي هي محل نظر الدولة الأجنبية يجب على الذات المقدسة حفظها ورفعها بعد خفضها وذلك باتفاق الكلمة وحقن دماء الأمة...». انظر: الشبيبي الكبير، ص 11، ونص البرقية منقول عن مخطوط لعبد الرحيم محمد علي تحت عنوان «المجاهد محمد كاظم الخراساني».

ومؤيدها وجمع للكلمة وهو ما يأمر به الدين وتحضّ عليه تعاليمه[21]. ومن هنا كان لا بد لثورة 1908م أن تترك عبد الحميد على عرشه لأن تعلق الناس بالسلطان على أنه خليفة غلّ أيدي الاتحاديين فتركوه حيث هو ولكن حركة 31 آذار الرجعية التي رمت عام 1909م إلى اغتيال الدستور مرة أخرى سوغت خلع عبد الحميد وألغت حتى ما تبقى من المظهر الشكلي في حياته السياسية[22].

3 ـ مواقف متناقضة من الدستور

لقد قيل: إن موجة قوية عنيفة من الفرح انتشرت في أنحاء الإمبراطورية العثمانية بعد قيام الثورة وإعادة الدستور[23] وقيل في وصف إستانبول صبيحة 25 تموز 1908م:

«إن الصحف التي ظهرت في 25 تموز لم تكن سوى صرخة مدوية من الفرح والسرور. وكان أثر ذلك كبيراً فالمدينة النائمة انتفضت وقد عرتها هزّة الانفعال والحماسة فامتلأت الشوارع بالجماهير المرحة وهي تولي الخطابات الثورية عنايتها واهتمامها وأخذ الناس من مختلف الأجناس والمذاهب يعانق واحدهم الآخر ويؤاخيه»[24].

ولكن الخطاب الذي ألقاه الدكتور صلاح الدين القاسمي احتفاء بإعلان الدستور

---

(21) ذكرى ثورة العرب، مطبعة الجزيرة، بغداد 1359هـ، ص 4.

(22) يذهب بعض المعاصرين لهذه الفترة أن الاتحاديين هم الذين نظموا تظاهرة دينية تنادي بإحلال الأحكام الشرعية بدلاً من بعض مواد الدستور ثم اتهموا عبد الحميد بتدبيرها ذلك أنهم أحسوا بأنه لا بد من مبرر لخلعه ليتفادوا ما يمكن أن يعقب هذا الخلع من جزع واشمئزاز لدى الناس وخاصة بعد أن أذعن السلطان لإرادة الأمة وأعلن الدستور. وفي غمرة النضال، ص 67؛ وتأريخ العراق بين احتلالين، الجزء 8، ص 174، أن ثورة ارتجاعية قامت على حكومة الانقلاب خططت لها الجمعية المحمدية وناصرها الجيش في إستانبول فأوجبت احتلالاً عسكرياً قام به جيش الحرية فسيطر على هذه الغائلة وقضى على آمال الجمعية ونياتها بقيادة محمود شوكت باشا وعلى أثر ذلك تسلط الاتحاديون على الحكم وقضوا على كل معارض.

(23) ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، القاهرة 1957م، ص 95.

(24) تركيا الفتاة. . .، مقدمة الدكتور زيادة، ص 14؛ وانظر هامش رقم 2 من الصفحة نفسها.

في دمشق يشير إلى أن التواء في فهم الحدث الكبير الذي هزّ المجتمعات العربية هزاً عنيفاً كان قد ظهر في بعض الأوساط الجاهلة حتى أنها حسبته انفلاتاً من كل قيد وحرية بغير حدود[25]!

وفي بغداد كان لإعلان الدستور صدى مختلط وكان الشعور بالثورة متضارباً. وقد لقي ممثل الاتحاد والترقي عسراً وهو يحاول أن يعبئ عون الوجهاء من أهل بغداد المحافظين ممن راعتهم تصريحات أفراد من الثوار تذكر بما كان يعرف يومئذ بـ «البلشفية»[26] وكان قد تم تنظيم مقاومة الثورة على أساس ديني وبوحي خفي من نقيب بغداد وأصبحت الجوامع مواطن لها وتراءى أن الصدام لا ريب فيه... ولكن القوم توصلوا بآخرة إلى حل وسط، وقبلوا الثورة في غير رضا تام عنها[27].

لقد كان واضحاً في العراق أن المشروطية لم تكن عند غير المثقفين مكسباً سياسياً بقدر ما كانت دعوة إلى التحلل من ضوابط المجتمع والتحرر من قيوده ولعلها كانت تعني عند فئة من المتعصبين للإسلام أنها تساوي بين المسلمين وغيرهم في الحرية وذلك عندهم أسوأ ما فيها من أخطار[28]!

ولكنها كانت في نظر المثقفين، سواء أكانوا في العراق أم في غيره من الأقطار العربية حركة مباركة تأخذ بيد الشعوب المظلومة وتدفع عنها ما يتحيّف حقوقها في ظل الفردية المتسلطة[29].

---

(25) ورد في الخطاب قول القاسمي:

«وإنه ليسوء الحرية كما يسوء العدل والدستور قوم لا شهامة لهم ولا مروءة وليس عندهم وازع ديني ولا أدبي ولا حق لهم بأن يلفظوا من بين شفاههم كلمة الحرية المقدسة فضلاً عن أن يزعموا-وبئس ما يزعمون-أنها ليست سوى هتك للأعراض وسلب للأموال وتجاوز في الحدود وتعدٍّ على الحقوق. إذا كانت هذه حريتك أيها الشعب فباطلة قوانين الدستور وعبثاً تتقدم ولو خطوة واحدة إلى الأمام! وأحرى بحرية كهذه أن تداس بأقدام الاستبداد!..».

انظر النص من الدكتور صلاح الدين القاسمي، القاهرة 1959، ص 36-38.

(26) بغداد مدينة السلام، ص 182؛ وهامش رقم 2 من الصفحة نفسها وفيه أن ممثل الثورة هو حمدي بابان الذي ينحدر من أسرة معروفة في كردستان، وقد اختلف مع الملك فيصل الأول بسبب أملاك في منطقة الحارثية فهاجر إلى لندن وقضى فيها بقية عمره.

(27) بغداد مدينة السلام، ص 182.

(28) تاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 160.

(29) تاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 162.

ثم كان للتوعية بعد ذلك تأثير كبير في انفتاح العامة على هذا التحول السياسي الضخم في ظل الدستور الذي أعلنه الاتحاديون.

وعلى الرغم من أن العهد الجديد ظل يصطنع مضطراً جهازاً إدارياً قديماً عجز عن أن يرتفع إلى مستوى الأحداث لكثرة ما ارتكس في الفساد[30] فقد استطاع الناس في العراق أن ينتقلوا إلى ما يشبه أن يكون من حياة الأحرار[31] وكان يساعد على هذا في البدء تناصر مشهود بين القيادة العليا للانقلاب وأقطار الإمبراطورية مما لم يعرف له نظير من قبل[32].

4 ـ الانقلابيون قبل إعلان الدستور وبعده

الواقع أن الأتراك لم يحملوا وحدهم عبء الإطاحة بعبد الحميد وإذا جاز أن يربط الانقلاب كله بهم فلأن غير الأتراك من أحرار الإمبراطورية لم تكن لهم مشاركة ذات حجم كبير فيه! والحق أن الوقائع هي التي كانت تحدد طبيعة هذه المشاركة. فـ «تركيا الفتاة» لم تنشأ بعيداً عن الكليات الطبية العسكرية، ومن هنا لم يكن من المتيسر أن يتصل العرب بها مثلاً لقلة عددهم في مدارس العاصمة يومذاك وحتى حين كانت تنطلق إلى هدفها الكبير من باريس وجنيف لم يكن اتصال العرب بها واسعاً أيضاً لأن عدد العرب في العاصمتين الغربيتين لم يكن كبيراً في العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر. وفي القاهرة وكانت أحد المراكز الهامة التي يلجأ إليها أحرار الأتراك لم يكن يشكّ في استكشاف المشتغلين بالقضايا العامة لجملة الاتجاهات التركية بقدر ما كان يشكّ في اتصال هؤلاء بالمنظمة السرية النهائية! ولعل مما يبرّر هذا الشك أن أعضاء هذه المنظمة لم يكونوا بعيدين في الواقع عن قيادات الجيش وخاصة عن الجيش الثالث في سلانيك. وذلك هو الذي يفسّر السبب في أن يتولى محمود شوكت (العراقي) قيادة الجيش الذي زحف من سلانيك واحتل إستانبول في

(30) م. ن، ص 159.

(31) م. ن، ص 161. ولعل من مظاهر هذا التحرر أنهم لم يعودوا يكظمون الغيظ، بل راحوا يطلقون ألسنتهم بالنقد ويرفعون عقائرهم بالشكوى.

(32) الصفحة نفسها من م. ن.

1909م. لقد كان محمود شوكت في صميم المعركة[33] ثم إن ما كان من تقاليد المنظمة في الاتساع، والانتماء إليها واختبار الأعضاء[34] يعزّز من الشك في أن تنتشر الحركة بالقدر الذي يدعو إلى أن يشارك فيها العنصر العربي مشاركة تسمح له فيما بعد أن يدل بها.

تلك وجهة نظر. وهي وإن انطلقت أحياناً من احتمالات[35]، تظل مقبولة ما دامت تشكّك في حجم العمل العربي لا في أصل وجوده!

وعلى كل حال فإن ذلك لا يلائم طبيعة النصوص التي تصرح باتساع هذا العمل وتؤكد ارتباطه بالتنظيم الرئيس[36]. ولعلنا لا نملك أن نسيء ببعضها الظن لأنها

---

(33) إن هذا الذي أوردناه في حجم الإسهام العربي للإطاحة بعبد الحميد من رأي الدكتور نقولا زيادة. انظر: مقدمة تركيا الفتاة وثورة 1908، ص 17-18. والجدير بالذكر هنا أن محمود شوكت هو أخ لحكمت سليمان الذي ألف وزارة الانقلاب في عام 1936 ويشاع في العراق أنهما من أصول أرمنية اعتنقت الإسلام.

(34) لقد كانت توسع نفسها عن طريق الخلايا أو الوحدات التي تتكوّن كل وحدة منها من أربعة أو خمسة أعضاء وكل من هؤلاء كان ينشئ بدوره وحدة من الحجم نفسه وبهذه الطريقة كان الشخص الواحد لا يعرف سوى عدد محدود من رفقائه في العضوية.

وللدخول إلى الجمعية طقوس معينة فقد كانت عينا المرشح تعصبان ويقاد إلى محل سرّي لا يعرف موقعه قط، ثم يحل عصاب عينيه فيجد نفسه في غرفة مظلمة وأمامه ثلاثة من الغرباء يلبسون أقنعة سوداء وهم الذين يحلفونه اليمين التي تصبح قاعدة لحياته... ثم تعصب عيناه مرة أخرى ويقاد إلى المكان الذي بدأ منه هذه الرحلة الغامضة. ويختبر إخلاصه بعد ذلك بفترة طويلة وأخيراً يضم إلى أحد الفروع المحلية. تركيا الفتاة...، ص 122-123، وهامش رقم 19 من م. ن، ص 197.

(35) يعترف الدكتور أرنست أ. رامزور أن ما نسبه إلى جمعية الاتحاد والترقي من أنها كانت توسع نفسها عن طريق الخلايا لم يكن حقيقة وإنما كان احتمالاً... وقد اعتمده الدكتور زيادة في مقدمة «تركيا الفتاة» مبرراً للتشكيك بالإسهام الفعلي لغير العنصر التركي في التمهيد لانقلاب 1908م. انظر: مقدمة تركيا الفتاة، ص 17، وهامش رقم 19، ص 197 من م.ن.

(36) من هذه النصوص ما يؤكده الأمير مصطفى الشهابي بقوله: «لقد كان في جمعية تركيا الفتاة صاحبة هذه الثورة (ثورة 1908) عدد غير قليل من الضباط والمدنيين العرب». محاضرات عن القومية العربية، القاهرة 1958م، ص 62. ويناقش الدكتور زيادة النص فيذهب إلى أن فيه مبالغة في الجزم! ذلك أن الذين أخذوا على عاتقهم إحياء تركيا الفتاة في الإمبراطورية

توشك أن تكون من الوثائق بل هي وثائق بالفعل[37].

ومهما يكن من أمر فإن الذي يستنتج من هذا كله أن الإسهام العربي كان حقيقة قائمة. أما حجم هذا الإسهام فهو الذي ظل بغير تحديد... وحتى حين لا يكون للعنصر العربي مشاركة تتيح له أن يدلّ بها فيما بعد (فقد كان استبداد عبد الحميد يشمل الإمبراطورية بكاملها... والشعور بالإرهاق والظلم لم يقتصر على الأتراك والرغبة في الحرية اعتلجت في صدور الكثيرين من أهل الولايات العربية)[38]. ولعله من هنا كان الأحرار، كل الأحرار ينتظرون بصبر فارغ فرصة الإطاحة بعبد الحميد وراء ما كان يتسرب أو يشيع من محاولات التخطيط لهذا الهدف الكبير.

ثم كان ما كان من انتصار الأحرار على عبد الحميد وإسقاطه إلى الأبد (وتطلع الجميع لمستقبل زاهر وعهد مشرق من الإصلاح. ولم يكن فرح العرب بأقل من فرح الترك أنفسهم بزوال الحكم الفردي المستبد.. وظنّ الناس في الشام والعراق

= العثمانية في خريف 1906م بدأوا عملهم في دمشق ثم انتشر الأمر في القدس ويافا ولكن لم يصل إلى المدنيين. والضباط العرب كانوا في غير هذه المناطق. ويلاحظ بوضوح أن عدم وصول الأمر إلى المدنيين ظل في رأي الدكتور زيادة بغير دليل..! وللأمير الشهابي في حلقة الشيخ طاهر الجزائري كلام يؤكد فيه أن جمعية سرية سياسية في دمشق انبثقت عن هذه الحلقة وتألفت من أعضاء عرب وأتراك هدفها القضاء على استبداد عبد الحميد وحكمه المطلق وكان لأفراد هذه الجمعية اتصال سرّي برجال تركيا الفتاة الذين قاموا فيما بعد بثورة 1908 .محاضرات عن القومية العربية، ص 51-52، وهامش رقم 2، ص 51 من م. ن. حيث يذكر المؤلف أسماء بعض الأشخاص الذين كانوا أعضاء في هذه الحلقة، ومن هذه النصوص ما يؤكده محمد كرد علي بقوله:

«وأهم جمعية ألفت لهذا الغرض جمعية الاتحاد والترقي، تشعبت فروعها في أنحاء السلطنة وقويت في بث دعوتها في الشام حوالى 1314هـ وما برحت على ضم شملها وتكثير سواد القائلين بقولها. خطط الشام، ج 3، دمشق 1925م، ص 117.

ومنها أيضاً ما يؤكده جورج أنطونيوس في يقظة العرب، ص 107، فقد كان مع أنور ونيازي ومحمود شوكت ضباط من العرب التقوا جميعاً على التخلص من حكم عبد الحميد.

(37) كان سليمان فيضي من الذين عاصروا أحداث الثورة التركية وهو يؤكد أن هذه الثورة أسهم فيها الأتراك والعرب والأكراد وأبناء الأقوام الأخرى على حد سواء. في غمرة النضال، ص64.

(38) تركيا الفتاة وثورة 1908، المقدمة، ص 18.

والحجاز وغيرها أن دولة إسلامية فتية قد بدا عهدها)[39] وانفتح أمام الاتحاديين مجال واسع للعمل الجدي في سبيل إنعاش الإمبراطورية وإحيائها وتقويتها[40].

ولكن فرحة الأحرار العرب بانتصار الدستوريين لم تطل. فقد ظهر أن الذين كانوا موضع ثقة لم يضعوا المساواة وكانت عنصراً رئيساً من عناصر الدعوة موضع التنفيذ[41].

وبدا واضحاً بعد ذلك أن الاتحاديين حلوا محل عبد الحميد في السيطرة على الأمور. وعلى الرغم من أن جماعة منهم عرفت فيما بعد باسم «الحرية والائتلاف»، وكانت تؤمن باللامركزية وتذهب إلى أن يمنح غير الأتراك ضرباً من الحكم الذاتي يشدّهم إلى الإمبراطورية ويصرفهم عن الارتماء في أحضان الحركات المناوئة فلم يكن حكمها القصير يسمح بتطبيق هذا المبدأ وكان فيما يبدو مقبولاً في جملة الولايات العربية والأوروبية التابعة للإمبراطورية. وهكذا يكون الحكم الطويل الذي امتد بالمركزيين من جماعة الاتحاد والترقي مسؤولاً عن هذه الفجوة العميقة التي قامت بين عرب الإمبراطورية وتركها، وعن الخلاف الذي أخذ يشتدّ حتى أدى إلى تنافر في وجهتي النظر. وربما كان هذا الحكم مسؤولاً عن جملة الخسارات المادية التي توالت على الإمبراطورية وانتهت بالحرب العالمية الأولى[42].

لقد كان التشدد في المركزية في عهد المشروطة في دولة تتألف من قوميات عدة جديراً بأن يثير مشكلات كثيرة وخطيرة! ولعله من هنا كانت فكرة اللامركزية تقتحم المجلس النيابي اقتحاماً وتدخل في منهاج المعارضة[43]، ومع ذلك يظل هذا كله وجهة نظر حتى يقترن بما يشبه أن يكون من خيانة الشعارات الخيّرة التي كانت تميّز الحركة في البداية. ذلك أنه لم يكن في التقدير أن يخطّط في ظل الدستور لتتريك العنصر العربي وتذويبه في الطورانية، قومية ولغة وحضارة.

---

(39) محمد ضياء الدين الريس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 178.

(40) تركيا الفتاة، المقدمة، ص 16.

(41) م. ن، ص 16. وتاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 162-163. وتركيا الفتاة، المقدمة، ص 14. ففيها أنه (حتى العصابات خرجت من معاقلها ومخابئها ونزلت إلى مراكز الإدارة تعلن تأييدها للعهد الجديد: عهد الحرية والعدالة والمساواة وهو الشعار الذي اشتهر بين الناس).

(42) تركيا الفتاة...، المقدمة، ص 11.

(43) ساطع الحصري، البلاد العربية والدولة العثمانية، ص 107-108.

ويعلّل هذا في الغالب بتأثير العنصر اليهودي وراء الماسونية التي كانت تنفتح على الاتحاديين بغير حدود!

ولعل الذي أتاح هذا اللقاء ما كان يبدو من حاجة التخطيط التركي إلى مناخ يستشعر فيه اطمئناناً على عمله السرّي، وذلك أمر لم يكن أقدر من الماسونية على توفيره[44] وما كان يبدو من حاجة التخطيط الماسوني إلى الإطاحة بعبد الحميد، وتلك غاية لم يكن أقدر من الاتحاديين يومئذ على تنفيذها[45].

ثم إذا كان واضحاً في الجانب التركي أن الإطاحة بعبد الحميد تمثل رغبة في الخلاص من أزمة اختناق، فما الذي يبرّر في الجانب الماسوني أن تتحمّس لهذه الرغبة **«جمعية أدبية تخدم الإنسانية، وتنوّر الأذهان، وتنشر الإخاء، وتوطد الحب بين الأعضاء، وتحثهم على فعل الخير والإحسان لإخوتهم المحتاجين»**[46]؟

الواقع أنه حتى إذا أهملنا ما يشبه أن يكون من المبالغة في جملة ما يكتب عن الماسونية يظل هناك ما يؤكد أنها تنظيم سرّي يضع جميع طاقاته في خدمة القضية اليهودية[47]، وربما كان أخطر ما فيها أنها تسرف في استغلال الضعف الذي يلازم

---

(44) في سلانيك بخاصة، وكانت يومئذٍ مركز نشاط الاتحاديين والماسونيين معاً، لم يكن عبد الحميد قادراً على أن يمنع بأساليبه الدقيقة المعتادة التنظيم الذي كان يعمل بنشاط ضده. لقد كان لسلانيك في نظر الدول الكبرى ما يبرر أن توضع تحت رقابتها وكان على عبد الحميد أن يوافق مكرهاً على ذلك. ولعله من هنا تعذر عليه أن يتصرف في هذا الجزء من الإمبراطورية كما كان يتصرف في غيره من أجزائها الأخرى. تركيا الفتاة وثورة 1908، ص119.

(45) لقد كان انتسابهم للجيش الثالث واتصالهم به يرشحانهم إلى أن ينطلقوا من موقع القوة.

(46) الدكتور أحمد شلبي، مقارنة الأديان جزء اليهودية، القاهرة 1966م، ص 202-203، نقلاً عن عبد الحليم الياس الخوري، الماسونية ذلك العالم المجهول، ص 22-23. فورستييه، هذه هي الماسونية، الخاتمة، ترجمة بهيج شعبان، بيروت 1958م.

(47) تركيا الفتاة، ص 125. ففيها أن كثيرين كانوا يرون في الماسونية محاولة تقوم بها اليهودية للسيطرة على العالم. ومقارنة الأديان جزء اليهودية، ص 302. ففيها أن «الماسونية منظمة يهودية سرية تظهر لخدمة اليهود من حين إلى حين». وم. ن، ص 200. ففيها أن هموم اليهود هي التي تستأثر بحديث المحافل الماسونية في الغالب. والبروتوكول الخامس عشر، ص 186 وما بعدها من الخطر اليهودي وبروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة التونسي؛ والدكتور حسن العطار، الوطن العربي، ص 183-184.

الطبيعة البشرية تجاه المغريات[48] ثم هي تمعن في الإغراء كلما أمعن العضو في اللادينية وألحّ في اللاقومية حتى إذا أصبحت الماسونية كل عقيدته، واحتوت كل تقديره، كان ذلك دليلاً على أنه أهل لأن يحتل أسمى الدرجات[49].

تلك فيما يبدو أخلاقية بعيد أن تطرح شعارات إنسانية جادة! ومن هنا يشك في براءة الشعار التقليدي الذي تتبنّاه في الحرية والإخاء والمساواة[50].

ويلاحظ أنه لكي يظل العنصر اليهودي مصدر السلطات لجميع المحافل الماسونية كان لا بد أن يستأثر وحده بأرقى مراتب التنظيم الماسوني وهو ما يعرف بـ «الماسونية الكونية»[51].

والحق أنه لم يكن بدعاً في تاريخ اليهود أن يصطنعوا الجمعيات السرية تنفيذاً لأغراضهم ووصولاً إلى أهدافهم. وكانوا إذا أعياهم أن يجدوا منظمات قائمة يندسّون فيها ويوجهون أتباعها خلقوها خلقاً. ولعله من هنا «كان التاريخ اليهودي يمتد بامتداد التاريخ العالمي بجميع مجالاته ويتغلغل فيه بآلاف الدسائس»[52].

وكان يدل أبداً على عراقة اليهود في التآمر أنهم يصطنعون فوق الهيئات السرية هيئات أخرى علنية تحمل طابع الإخاء الإنساني ثم تتسلّل منه إلى ما يشبه أن يكون من أغراض الماسونية[53]. وعلى أية حال فليس هناك ما يمنع من أن تكون الماسونية

---

(48) هذه هي الماسونية، ص 19.

(49) مقارنة الأديان جزء اليهودية، ص 304.

(50) م. ن، ص 303.

(51) للماسونية مراتب ثلاث: الرمزية: ويدخل بها أتباع الديانات المختلفة. والملوكية: ولا يسمح لغير اليهود بالدخول فيها إلا لمن وصل لأرقى درجات الماسونية الرمزية أي لم يعد يكترث بدين ولا وطن. والكونية: وأعضاؤها من اليهود الخلص ويطلق عليهم الحكماء ولا يعرف أحد أعضاء هذه المرتبة ولا مركز نشاطها. مقارنة الأديان جزء اليهودية، ص 304-305.

(52) م. ن، ص 287 نقلاً عن مجلة «الجامعة» الإسرائيلية، 26 تموز 1907م، ص 585؛ ولويس داستيه، اليهود والجمعيات السرية، صفحة الغلاف الأمامية.

(53) من ذلك ما يعرف بأندية الروتاري والغرض الظاهري منها النظر في الشؤون الاجتماعية والاقتصادية والتقريب بين أتباع الأديان المختلفة والبلدان المتعددة أما الغرض الحقيقي فهو أن يجمع اليهود معلومات تساعدهم في تحقيق أغراضهم اقتصادية كانت أو صناعية أو سياسية وكان الفاتيكان قد فطن إلى خطرها كما فطن إلى خطر الماسونية فحرّم على رجال

في الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وفي الإمبراطورية العثمانية بخاصة وسيلة من وسائل الخطة السرية القديمة لسيطرة اليهود على العالم(54) وكان حكماء صهيون يعاودون النظر في هذه الخطة كلما اقتضت الظروف ذلك(55).

وعلى الرغم من أن العودة إلى أرض الميعاد هي القرار العلني الذي خرج به المؤتمرون اليهود في «بال»(56) فقد لوحظ فيما بعد أن الذي استأثر باهتمام المؤتمر وراء شعار العودة أمر بالغ الخطورة، فقد كان ينبغي أن يعاد النظر في صورة التخطيط القديم لما يعرف بـ (الفتح اليهودي للعالم)(57).

ويبدو أن ما صاغه المؤتمر من «بروتوكولات» ـ ولم تكن هذه مظنة شيوع ـ ليست غير تعديل موسع في الخطة!

= الدين الانتساب إليها. مقارنة الأديان جزء اليهودية، ص 305-306؛ ومحمد علي علوية، فلسطين والضمير الإنساني، ص 84-85.

ومن هذه الهيئات العلنية (أيضاً ما يعرف بالبهائية والطريف أن يصبح زعيمها الروحي في العصر الحاضر صهيونياً أميركياً). مقارنة الأديان جزء اليهودية، ص 306-310.

(54) الخطر الصهيوني: بروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة محمد خليفة التونسي، القاهرة 1961م، ص 29.

(55) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

والكاتب التركي ضياء أويغور، جذور الصهيونية، ترجمة وتقديم إبراهيم الداقوقي، وزارة الثقافة والإرشاد، بغداد 1966، ص 122. فقد ورد في الخطاب الذي ألقاه الحاخام «رايخون» عام 1869 في مقبرة اليهود بمدينة براغ تأبيناً لكبير الحاخامين (سيموئين بن يهودا) ونشرته جريدة «غرنوار» الفرنسية الصادرة في 16 تشرين الأول 1942م، ما يلي:

«لقد تعودنا نحن حكماء إسرائيل أن نجتمع كل مائة عام لنتباحث ونتشاور في موضوع الوعد الذي قطعه إلّه إسرائيل لنا هذا الوعد الذي تضمن سيطرتنا على العالم ولكي نستعرض بالتالي المراحل التي قطعناها في سبيل تحقيق هذا الوعد.. إننا إذ نجتمع هذا اليوم ملتقين حول ضريح المحترم «سيموئين بن يهودا» نستطيع أن نؤكد بفخار أن القرن الماضي مكننا من اجتياز المراحل الضرورية لبلوغ هدفنا الذي أصبح الوصول إليه قريباً جداً».

(56) كان تيودور هرتزل قد وضع الغرض من مؤتمر بال بقوله:

«لقد اجتمعنا هنا لوضع الحجر الأساس للبيت الذي سيؤوي الأمة اليهودية». آلان ر. تايلور، مدخل إلى إسرائيل، ترجمة شكري محمود نديم، بغداد 1965م، ص 16.

(57) الخطر الصهيوني: بروتوكولات حكماء صهيون، ص 32.

ثم إذا كانت البروتوكولات نفسها تؤكد الارتباط الوثيق بين الماسونية ومخططات اليهودية[58] ـ ولو لقاء على شعار العودة إلى أرض الميعاد ـ في الأقل[59]، فقد كان طبيعياً أن تتحمّس الماسونية للإطاحة بعبد الحميد.

والواقع أن عبد الحميد كان رمزاً إسلامياً كبيراً يتعذر معه أن يتسمح في قضايا ذات حساسية دينية. من أجل ذلك كان يقف عقبة بوجه الهجرة الجماعية ليهود أوروبا إلى فلسطين منعاً لتأسيس المستعمرات فيها[60]. ولعله من أجل ذلك أيضاً لم تستطع ملايين الصهيونية أن تنتزع منه اعترافاً بوطنها القومي! وراء مؤتمرها الأول في «بازل»[61].

---

(58) يؤكد الكاتب التركي ضياء أويغور وحدة الصهيونية واليهودية إذ لا فرق عنده بينهما لأن ثمة ارتباطات سايكولوجية وفكرية تشدّ إحداهما إلى الأخرى. جذور الصهيونية، ص 5.

(59) في البروتوكول الخامس عشر نصٌّ على أن المحافل الماسونية كانت قائمة قبل ظهور الصهيونية السياسية وكانت تعمل لصالح اليهود في العالم على كل صعيد. ولعلها كانت موجودة قبل الميلاد في بلاد الإغريق وذلك يدل على أن اليهود كان يعدون العدة منذ ذلك التاريخ لإقامة دولتهم للسيطرة على العالم. التونسي، الخطر اليهودي: بروتوكولات حكماء صهيون، ص 186 وما بعدها؛ وجذور الصهيونية، ص 18، 136، 137؛ والدكتور حسن العطار، الوطن العربي، ط. أولى، بغداد 1966م، ص 183-184.

(60) كانت السلطنة العثمانية قد أصدرت أنظمة في عام 1888م منعت بموجبها الهجرة اليهودية الجماعية إلى الأرض العثمانية وحدّدت دخول معظم اليهود الأجانب إلى فلسطين بمدة ثلاثة أشهر لزيارة الأماكن المقدسة. وكان القصد من ذلك الوقوف بوجه تأسيس اليهود الأوروبيين للمستعمرات في فلسطين والقضاء على أحلام إنشاء دولة يهودية. مدخل إلى إسرائيل، ترجمة شكري محمود نديم، بغداد 1965م، ص 15.

(61) كان هرتزل قد قدم لعبد الحميد مقترحات حول استقرار اليهود في فلسطين وذلك في أيار 1901م وتطرّق للموضوع بصورة غير مباشرة باقتراح مآله أن باستطاعة اليهود المساعدة في إعادة تنظيم الشؤون المالية للإمبراطورية العثمانية وفي استثمار مواردها الطبيعية. وقد فشل هذا العرض المغري في إقناع السلطان فقد أجاب بأنه ليس في وسعه السماح لأية هجرة كبيرة لليهود إلى فلسطين. مدخل إلى إسرائيل، ص 18؛ والتاريخ الحديث، تأليف لجنة في وزارة التربية العراقية، ط. أولى، بغداد، ص 276، وفيها أن ذلك تمّ عام 1902م. والوطن العربي، ص 189-190. ففيهما أن عبد الحميد رفض عروض اليهود وطردهم وقال:

«ليحتفظ اليهود بملايينهم فلو قدّر لإمبراطوريتي أن تتمزق فقد يحصلون على فلسطين

لقد كان طبيعياً إذن أن تحتضن الماسونية كل حركة تسعى إلى الوثوب بعبد الحميد. ومن هنا كانت تصطنع عواطف ودّ حار تجرّ بها الاتحاديين إلى محافلها المريبة، ثم تتسلّل بخبث العريق في التآمر إلى مناهجهم السياسية الخيرة فتمسخها مسخاً[62].

ولم يكن من المبالغة بعد ذلك أن يقال: «إن حركة تركيا الفتاة نبعت في الأصل من المحافل الماسونية في سلانيك»[63] و«إن الأدمغة الحقيقية فيها كانت يهودية»[64].

ثم إن الذي وقع بعد الانقلاب لم يكن بعيداً في جوهره عن هذه الانطباعات. وبعد عبد الحميد لا ينبغي أن يخدعنا الوجود الشكلي للخلافة عن هذه الحقيقة القائمة[65]. وقد لوحظ فيما بعد أنه حتى هذا الوجود الشكلي للخلافة العثمانية لم

= بلا مقابل ولن يتم ذلك إلّا إذا مزّقت أوصالها ولن أوافق على أن تمزق وأنا حي». والدكتور محمد رشيد الفيل، اليهود وعلم الأجناس، مطبعة شفيق، بغداد، ص 87. ففيها أن غليوم الثاني حين فاتح السلطان عبد الحميد بمساعدة اليهود على إنشاء وطن لهم في فلسطين رفض عبد الحميد ذلك رفضاً باتاً على أساس أن فلسطين هي ملك لأهلها وليست ملك شخص. وجذور الصهيونية، المقدمة، ص 4.

(62) إن إزاحة السلطان عبد الحميد كانت من مقررات «الشرق الأعظم» الفرنسي وقد بدأ يجتذب لهذا الغرض حركة «تركيا الفتاة» منذ بداية تكوينها. تركيا الفتاة، هامش رقم 27، ص 199، وينسب إلى (عمانوئيل قرصوه أفندي) ـ وكان أستاذاً أعظم في المحفل المعروف باسم «Macedonia Risorta» وهو يهودي من سلانيك ـ أنه عني بفكرة استدعاء أعضاء تركيا الفتاة للاجتماع في المحافل الماسونية. تركيا الفتاة، ص 200-201 نقلاً عن رثاء في «قرصوه» نشر في جريدة «التايمس» اللندنية، عدد 8 حزيران 1934م.

(63) تركيا الفتاة، هامش رقم 25، ص 198 نقلاً عن Nesta H. Webster, Secret Societies and Subversive Movements (London, 1928, p. 284).

(64) تركيا الفتاة، ص 200 نقلاً عن The rise of nationality in the balkans (London, 1917), pp. 134-135.

(65) كان محمد الخامس وقد امتدت سلطنته إلى ما بعد سقوط بغداد مضافاً إلى غبائه واستهتاره لعبة بأيدي الانقلابيين. ومما يعزى إليه أن بعض النساء جاءته في قضية وكانت تجهش بالبكاء فانخرط هو أيضاً بالبكاء لأنه وجد نفسه عاجزاً عن أن يفعل شيئاً من أجلها. في غمرة النضال، ص 67؛ وتأريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 176؛ والوطن العربي، ص 13.

يكن يلائم عِلمانية الدولة. ويبدو أنه ظل في الخلافة ما يمكن أن يستغل، ومن هنا لم تسقط حتى أصدرت فتاوى الجهاد في طرابلس والبلقان وخلال الحرب العالمية الأولى، وحتى لم يبقَ ما يبرّر وجودها وراء انهيار الإمبراطورية وإعلان الجمهورية[66].

وينبغي أن نتذكر هنا أن أتاتورك وهو الذي ألغى الخلافة في مطلع العقد الثالث من القرن العشرين لم يكن بعيداً عن الماسونية بل لقد كان من أقطابها[67] ولم يكن بعيداً عن اليهودية بل كان فيه عرق من الدونمة[68].

ثم إنه مع ذلك يبقى رأي آخر في حجم العلاقة التي كانت تقوم بين الاتحاديين والماسونية. وهو رأي لا نستريح كثيراً إلى أدلته فهو يزعم مثلاً: إن الاستفادة من الطقوس الماسونية لا تعني انتساباً بالضرورة إلى مخططاتها المشبوهة[69] **وعلى الرغم من وجاهة هذا في الظاهر فإن ما يرافق الماسونية من صيت سيء في التخريب لا يلائم أن تقتصر صلتها بالاتحاديين على ما يشبه أن يكون من العلاقات البريئة.** وكان يعزّز من هذا في الواقع أن صلة ذات طابع شبه رسمي قامت بعد الانقلاب مباشرة بين الماسونية والذين أطاحوا بعبد الحميد. ولعل ما كان ينشر من تصريحات سياسية

---

(66) جورج لنشوفسكي، الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ترجمة جعفر خياط، ج 1، بغداد 1959م، ص 162.

(67) الوطن العربي، ص 12؛ وحنا أبي راشد، دائرة المعارف الماسونية المصورة، ص 162.

(68) الخطر اليهودي: بروتوكولات حكماء صهيون، ترجمة التونسي، ص 78؛ والوطن العربي، ص 13؛ ومحمد صبيح، أتاتورك، ص 48. ويزعم توينبي في كتابه العظماء المعاصرون أن دماً يهودياً يجري في عروق الأسرة الكمالية. انظر في زعم توينبي في الوطن العربي، ص 13.

والدونمة جماعة من يهود سلانيك كان رئيسهم شبتاي سيفي قد خيّر في سنة 1666م بين الموت والإسلام لا بسبب تعصب ديني مفاجئ أظهره الأتراك بل لأن أحمد كوبروللو الصدر الأعظم يومئذٍ شعر بأن شبتاي كان يخلق كثيراً من الخلافات بين اليهود في تركيا وقد قبل «سيفي» الإسلام ثم أتبعه في عمله عدد من أتباعه الذين اعتقدوا أن لعمله غاية ما. أما كلمة «دونمة» فمعناها «المبدل لدينه» ويبدو أن هناك أساساً للاعتقاد بأن الدونمة ظلوا متمسكين بدينهم القديم في السر ومن هنا كان الأغنياء منهم يسهمون في تمويل حركة تركيا الفتاة. انظر هامش رقم 6، ص 194-195؛ وتركيا الفتاة، ص 200.

(69) م. ن، ص 124.

يدلي بها أعضاء من تركيا الفتاة لا يشير إلى علاقة ساذجة بالماسونية وإنما ينص على انفعال عميق بها[70] ويزعم هذا الرأي كذلك: أن ضباط الجيش الثالث الذين قاموا فعلاً بالانقلاب لم يكونوا كلهم ماسونيين وأنه يشك كذلك في أن يكون الاتحاديون جميعاً في سلانيك مرتبطين بالماسونية، مضافاً إلى أن نشاطاً اتحادياً كبيراً عام 1908م كان يقوم خارج سلانيك حيث لم تكن الماسونية قوية قط! بل حيث كانت الماسونية شديدة الضعف[71].

وعلى الرغم من أن هذا منطقي أيضاً في ظاهره ولكن الذي حدث وراء الانقلاب أن زعيم الدونمة وقد أصبح فيما بعد بارزاً في جماعة الاتحاد والترقي كان طليعة الوفد الذي نقل إلى عبد الحميد نبأ خلعه عام 1909م[72]، وأن ثلاثة من اليهود كانوا وزراء في أول حكومة شكّلها الاتحاديون بعد إعلان الدستور، وقد ساعد هؤلاء على بيع المزارع الخاصة بالسلطان عبد الحميد وهي من أجود الأراضي فاشترتها الجمعيات الصهيونية[73] وربما كان أدل من هذا كله على نفوذ الماسونية في الحركة الانقلابية الجديدة موقف الحكومة من الاحتجاج الذي قدّمه العرب في البرلمان التركي عام 1912م على امتلاك اليهود لمساحات واسعة من الأراضي الفلسطينية فقد تجاهل الاتحاديون الاحتجاج ـ وكانوا مع الصهيونيين يومذاك في صدد اتفاق ـ وبذلك أزاحوا الخطر عن الصهيونية إلى أن أعلن بلفور تصريحه المشؤوم[74].

ويبدو أنه حتى إجراءات جمال باشا خلال الحرب العالمية ضد الجالية اليهودية لا تربط بنزعة بقدر ما تربط بأزمة[75]. ومن هنا حدث وراء الفُرجة، ولو تماسكاً في

---

(70) م. ن، ص 126–127. فقد صرّح شاب من تركيا الفتاة يدعى «رفيق بك» بأن كثيراً منهم كانوا ماسونيين وأنهم اختاروا رفاقهم من محافل الماسونية وأن هذه المحافل التمست من الشرق الأعظم في إيطاليا تدخل السفارة الإيطالية عند الحاجة.

(71) تركيا الفتاة، ص 127.

(72) الوطن العربي، ص 12، وهامش رقم 32 من تركيا الفتاة، ص 200–201.

(73) اليهود وعلم الأجناس، ص 87؛ والوطن العربي، ص 12. ففيهما أن جاويد اليهودي كان أحد الوزراء في حكومة الاتحاديين.

(74) مدخل إلى إسرائيل، ص 18.

(75) «حين ربط الأتراك مصيرهم بالألمان والنمسويين في الحرب العالمية الأولى قام جمال باشا بتدمير المنشآت اليهودية ومعاهدها وحاول أن يقضي على الجالية اليهودية اعتقاداً منه بأنها

إطار جغرافي ضيق، أن ظهرت الماسونية واضحة الملامح في جملة الصورة العامة لتركيا الكمالية[76]. ويبقى كذلك في مزاعم الرأي الذي لم نسترح إلى أدلته أن الماسونية لم تكن وحدها المنظمة التي انتفع بها الاتحاديون في تخطيطهم للإطاحة بعبد الحميد فقد انتفعوا أيضاً بـ (البكتاشية)[77] وكانت تميل في أمر الخلافة إلى العقيدة الشيعية في الإمامة[78] وطبيعي أن يدفعها هذا إلى صفوف المعارضة غير مستريحة إلى ادعاءات الخلافة القائمة، بل غير مستريحة إلى بقائها إذا كان لا بد أن تتناسق مع مذهبها في طبيعة الحكم. وفوق هذا أيضاً كانت البكتاشية تجتذب إليها عدداً من القوميين الأتراك بما عرفت به من اعتداد بالتركية وأساليبها الأدبية طوال الفترة التي سيطرت فيها المؤثرات الكلاسيكية الفارسية والعربية على حياة الأتراك الثقافية[79] وواضح أن هذا من شعارات الاتحاديين فقد كانت العنصرية في طليعة الخصائص التي تميّز بها حكمهم وراء انقلابهم الكبير.

وهذا في ظاهره مقبول أيضاً ولكن الحقيقة أن «البكتاشية» لا تنتسب إلى مذهب بعينه ومعتقداتها في الواقع أقرب إلى أن تكون من الإلحاد المادي، ومن هنا كان

= توالي الحلفاء وتتجسس على الألمان وقد أصدر في ك2 1915م منشوراً ضد «العناصر الهدّامة التي تسعى لإنشاء حكومة يهودية في أراضي فلسطين العثمانية وأمر بإغلاق البنك الإنكليزي اليهودي وحرّم كتابة العبرية على لافتات الحوانيت والشوارع وجرّد المستعمرات من الأسلحة وعندما بدأت قوات الحلفاء تزحف على جنوب فلسطين أخلى الأتراك مدينة تل أبيب من سكانها وساقوهم إلى المعتقلات في الشمال فمات في الطريق عدد كبير منهم كما هلك كثير ممن أودعوا المعتقلات».

الدكتور الفيل، اليهود وعلم الأجناس، مطبعة شفيق، بغداد، ص 87.

(76) شنّ أتاتورك حرباً على الدين ورجاله ومؤسساته وكان قد ألغى السلطنة والخلافة ثم استعاض عن الحروف العربية في اللغة التركية بحروف لاتينية وخلف من تلامذته رجالاً للحكم بنوا سياستهم على كراهية العرب واعترفوا بإسرائيل وشدّوا من أزرها. الوطن العربي، ص 12-13؛ والخطر الصهيوني: بروتوكولات حكماء صهيون، ص 78.

(77) هي أوسع الطرق الصوفية التركية وأقواها أثراً. كان يقدّر عدد من انضم إليها بما لا يقلّ عن عشر سكان تركيا ويقدّر البعض أن ثلث سكان الأناضول كانوا تحت تأثيرها. تركيا الفتاة، هامش رقم 33.

(78) م. ن، ص 128.

(79) الصفحة نفسها من م. ن.

يعتقد بأنها ليست بعيدة عن الماسونية، بل كان دراويشها يعدّون أنفسهم ماسونيين بالفعل[80]. أما التفكير القومي الذي يقوم في أساس الفعاليات البكتاشية النظرية فلم يكن هو الآخر بعيداً عن المنهج الماسوني في استغلال المفاهيم المتناقضة. وكان هذا هو الذي يفسّر انصراف الاتحاديين عن العنصرية في دور الإعداد للانقلاب والتصاقهم الشديد بالطورانية بعد أن قلبوا الأوضاع وأطاحوا بالفردية المستبدة. لقد تغيّرت الظروف وعادت الدعوة العنصرية للتخلص من الإسلام ولغته وصلة الترك بالعرب ضرورة ملحة في التخطيط الماسوني اليهودي على ما يبدو[81].

ومهما يكن من أمر فإن من المبالغة أن يكون الاتحاديون بغير أصالة ولعله من المبالغة كذلك أن يبرأوا من التبعية! والواقع أن الاتحاديين «كانوا في الغالب شباناً تلقوا تعليمهم في بيئات (غربية) وقضوا شطراً من حياتهم في عواصم أوروبا فنشأوا مفتونين بنظم الغرب وثقافته»[82]، ومن هنا لم يكونوا بعيدين في تخطيطهم للوثوب بعبد الحميد عما كان يتبنّاه اليهود وراء الماسونية من شعارات براقة تقع علمانية الغرب في طليعتها. ومن الثابت أن اليهود أعانوا الحركة بمختلف الوسائل وكان

---

(80) م. ن، ص 129.

(81) الواقع أن الألفاظ ليس لها مدلولات ثابتة في تعاليم الماسونية-وهي ذاتها تعاليم اليهودية الطامعة بالسيطرة على العالم-فالديموقراطية مثلاً كلمة يستخدمها المهيّج اليهودي ليرفع من شأنه إلى المستوى العادي في الأماكن التي يحسّ فيها بأنه مضطهد دون هذا المستوى ولكنه إذا ما وصل إلى المستوى العادي شرع فوراً ببذل الجهد للحصول على امتيازات خاصة يرى أنها من حقه.

اليهودي العالمي، إعداد المليونير هنري فورد وتعريب خيري حماد، بيروت 1962م، ص 72.

(82) الدكتور الريس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ط 1، القاهرة 1958-1959م، ص 184؛ وجورج لتشوفسكي، الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ترجمة جعفر الخياط، ج 1، بغداد 1964م، ص 48. ففيها: أن حزب تركيا الفتاة المتألف من عناصر فتية متسرعة كان يستمدّ وحيه من الغرب فأراد خلق الإمبراطورية من جديد ليجعل منها ملكية دستورية متجلدة.

م. ن، ص 49. ففيها: «أن رجال تركيا الفتاة كانوا معجبين بليبرالية الغرب الديموقراطية»؛ وحكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، القاهرة 1969م، ص 37. ففيها: «أن ناظم باشا في نزعته الإصلاحية كان يتأثر بالحضارة الأوروبية ومبادئ الثورة الفرنسية».

نفوذهم قوي الظهور في نشاطها على كل صعيد. ذلك كله يقتضي، فيما يبدو، أن تكون فلسفة الحركة خليطاً من مبادئ غربية نظرية وعواطف عنصرية ضيقة، ونزعات سياسية مخرّبة[83].

وإذن فقد كان ثمة ما يشكّك بصحة الزعم الذي يربط أبداً بين الماسونية والاتحاديين على معنى التأثير بتطلعات العنصر اليهودي وراء جملة الشعارات التي رفعوها لإصلاح الدولة! وعلى أية حال فقد كان واضحاً في ظل الدستور أنه لم يكن هناك وجود لما كان يشيع على ألسنة الانقلابيين من تأكيد على المساواة السياسية بين شعوب الإمبراطورية[84]!

وبالرغم من أن العلمانية كانت شعاراً ناشزاً قلما استراح الناس إليه في ظل الخلافة[85] فقد بقيت فيما يبدو أقل استفزازاً مما كان يعرف يومئذ بـ «الطورانية»[86] ذلك أن استفزاز العقيدة ربما يجد ما يبرّره من المنطق، وليس الأمر على هذا النحو في استفزاز العنصر فهو من المزاج الذي ليس من طبيعته أن يخضع لمبررات عقلية.

والطورانية على حقيقتها دعوة لتجميع الشعوب التركية في وحدة تقوم في الأساس

---

(83) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 185.

(84) تركيا الفتاة، ص 94. فقد كانت هذه المزعمة وأخرى غيرها تتردّد على ألسنة الأتراك في المؤتمر الأول للأحرار العثمانيين الذي انعقد في باريس عام 1902م.

(85) حتى في ظل العهد الكمالي قوبلت الإصلاحات بانتقاد شديد واستياء مرّ. وقد نشبت ثورة كردية كبيرة في شباط 1925م استولى فيها الأكراد على عدد من الولايات الجنوبية الشرقية طالبين إعادة الإسلام إلى وضعه السابق!
الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 172-173.

(86) من ذلك الدعوة إلى أن تمحى من المساجد التركية أسماء الخلفاء الراشدين وآل الرسول ويستبدل بها أسماء الأبطال الاتحاديين مثال طلعت وجمال وأنور وجاويد. ومنه أن الجهاد لا يقع صحيحاً في غير صفوف الاتحاديين. وأن التكايا والمساجد يجب أن تباع وتقدّم أثمانها للجيش التركي! ومن ذلك أيضاً «ما كان يلقّن لصبية المدارس من أناشيد ومقطعات تشيد ببطولة جنكيزخان القائد التركي المخرب وتجعل منه مثلاً أعلى للزعامة المنقذة». هذا كله إلى دعوة الغلاة لإجلاء العرب عن ديارهم وتحويلها إلى مستعمرات تركية بل إلى أن يحكموا كما تحكم فرنسا الجزائر وإنكلترا الهند وربما كان قمة هذا الاستفزاز اتهام العرب بأنهم يبيعون كل شيء بالمال حتى أعراضهم!
في غمرة النضال، ص 83-84، 85؛ وصراع العرب خلال العصور، ص 99-100.

على الشعور بالدم المشترك[87] ويبدو أن الذي أثار هذه النزعة في الأوساط العليا لحزب الاتحاد والترقي أن جملة من قادته زعموا ـ متأثرين بحضارة الغرب أو بأفكار الماسونية ـ أن الإسلام عاجز عن أن يصوغ الدولة على غرار ما تصوغ العلمانية أوروبا الحديثة! ووجد هؤلاء كذلك أن الوحدة العثمانية عاجزة هي الأخرى عن أن تنهض بالدولة لأنها ـ وذلك مثل يضرب ـ لم تمنع روسيا من أن تستبدل بولاء البلقانيين للإمبراطورية العثمانية ولاء آخر للوحدة السلافية[88].

ومن هنا رفض القوميون الأتراك وحدة الإسلام ورفضوا معها وحدة التبعية العثمانية، ولم يكن بد في نظرهم من أن تكون رابطة الدم المشترك، أو الطورانية، هي البديل الطبيعي لتقليدية العهد المباد في الحياة السياسية! ولكن الذي يلفت النظر أن الطورانية على هذا المعنى دعوة صريحة إلى انفراد العنصر التركي وحده في إطار جغرافي محدد. ويلاحظ أن ذلك لم يكن مبدأ للتطبيق بقدر ما كان مبدأ نظرياً أقرب إلى أن يعدّ من ترف الفلسفة! أما الذي كانت تؤكده الوقائع على امتداد الحكم الاتحادي فهو الطورانية على معنى الاعتداد بعنصرية شوفينية متعالية[89]. ومن هنا لا يعود من التناقض أن يتبنّى الحكم مع الطورانية سياسة الوحدة الإسلامية[90] فلا يطالب العرب حينئذ بولاء تفترضه وحدة الدين، وباستقلال تفترضه وحدة الطورانية!

---

(87) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 82.

(88) الصفحة نفسها من م. ن.

(89) كان التدريس باللغة العربية-ولو في مواطنها الطبيعية-مخالفاً للقوانين في ظل الاتحاديين وكان يبدو واضحاً من هذا وغيره أن هؤلاء لا يضمرون للعرب إلا السوء والشر وأنهم سائرون إلى تتريكهم ومحو عروبتهم. في غمرة النضال، ص 70؛ وجورج أنطونيوس، يقظة العرب، ص 114. والواقع أن العنصرية التركية قبل الاتحاديين لم تكن واضحة المعالم فلما كان عهد الاتحاديين ظهرت فكرة السيطرة التركية على الشعوب الخاضعة لها. وكانت الأحاديث تدور في مجالس العناصر العربية الوطنية عن توتر العلاقات بين الترك والعرب بعد الذي أبدته جمعية الاتحاد والترقي من تعصب للقومية التركية ومحاولة غرسها في نفوس الشباب والعمل على تتريك العرب ومحو عنصريتهم ثم إن الاتحاديين بطشوا بالأحرار وناوأوا العرب مناوأة صريحة وغمطوا حقوقهم وقد ألغوا المجلس النيابي عام 1912 لأنه لم تكن لهم فيه أكثرية نيابية ساحقة. في غمرة النضال، ص 83، 94، 96، 140.

(90) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 83.

لقد كان واضحاً أن الاتحاديين لم يؤمنوا بجدوى الطورانية التي شاعت يومذاك، وكانت ترمي إلى تجميع الشعوب التي تنحدر من الأصل الطوراني في وحدة سياسية ذلك أن أكثرية هذه الشعوب كانت في أواسط آسيا تحت الحكم الروسي، ومن هنا لم يكن ممكناً تنفيذ هذه الفكرة من الناحية العملية! ومع ذلك عمل الاتحاديون بروح طورانية تقوم على تمجيد العنصر التركي بعيداً فيما يبدو عن روح الوحدة العثمانية التي تهدف إلى إدماج العناصر العثمانية في نطاق من المساواة بين الجميع[91].

ولم يكن هذا الاتجاه الطوراني بين الأتراك إلا اتجاهاً يكشف في كثير من نواحيه عن وعي قومي قد غمرته دعوة عبد الحميد إلى الجامعة الإسلامية وطابع الدولة الإمبراطورية التي يصرّ الأتراك على الاحتفاظ بوحدة عناصرها وأجناسها... «ومن هنا» بدا قلقاً حائراً بين فكرة الإمبراطورية وفكرة الدولة الحديثة وظهرت آثاره في اتجاه (الاتحاديين) إلى دعم سيادة العنصر التركي والمحافظة في الوقت نفسه على وحدة الدولة وسلامتها وتقوية الحكم المركزي فيها. وظل هذا الوعي القومي حائراً بين هذه الاتجاهات المتباينة حتى سلك نهجه البيّن بقيام تركيا الحديثة بعد الحرب العالمية الأولى على أساس قومي واضح...[92].

وعلى كل حال فقد كانت هذه العنصرية المتطرفة ضرباً من الحماقة لأنها لم تكن قادرة على تذويب العصبيات الأخرى بسلطان الحكم وطاقته على الإكراه، ومن هنا لم يكن بدّ من أن يؤكد العنصر العربي وجوده القومي، بل لم يكن بدّ من أن يلح في إبراز شخصيته[93] وراء التشكيلات والجماعات وخلال المنتديات، وأن يتجاوز مطلبه من الإصلاح إلى حقه في الاستقلال الكامل عن الدولة[94] والاتجاه وجهة قومية عربية[95].

(91) حسين فوزي النجار، السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ط 1، القاهرة 1953م، ص 307.

(92) م. ن، ص 308.

(93) م. ن، ص 307؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 185.

(94) صراع العرب خلال العصور، ص 101.

(95) م. ن، ص 99.

5 ـ ظهور القومية العربية وراء الانقلاب العنصري

لقد كان واضحاً أن الوعي القومي في البدء لم يكن تعصباً عنصرياً ينزع إلى الانفصال بقدر ما كان شوقاً عميقاً إلى الأخذ بمظاهر الدولة الحديثة في الحكم والإدارة وعلاقة الحاكمين بالمحكومين ثم تطور هذا الوعي إلى شعور عنصري يرتبط بمصالح خاصة(96) وقد ظهر ذلك قوي الوضوح في حركتين: أولاهما دعوة إلى الطورانية على معنى الاتجاه نحو الوطن التركي الصميم، والثانية: تطلع إلى إحياء المجد العربي وسيادته القديمة بعد أن طغى عليه الأتراك.

وكان ممكناً أن تظل الطورانية نزعة مقبولة من وجهة النظر القومية لولا أنها تجاوزت نطاقها المشروع في وعي الوجود القومي إلى «شوفينية» حاولت أن تذوّب بقوة السلطة عناصر الدولة في قومية واحدة يسودها العنصر التركي وتكون له الأغلبية البرلمانية(97).

ثم كان ممكناً لولا هذا أيضاً أن يظل العرب بعيدين عن التطلع إلى الانفصال على أن يتحقق لهم نوع من الحكم الذاتي في ظل اللامركزية ذلك أنه حتى دعوة مصطفى كامل الوطنية في مصر كانت تتّسم بالمحافظة على الرابطة الإسلامية العامة والولاء للخلافة(98) والحق أن هذه الدعوة لوصل مصر بالخلافة العثمانية لم تكن إلا نوعاً من الولاء للرابطة الإسلامية العامة وهو ولاء كان يسود العالم الإسلامي في ذلك الوقت وظل قوياً حتى إبان اشتداد الوعي القومي في البلاد العربية فقد بقيت الاتجاهات القومية فيها لا تنكر الولاء للخلافة وكان كل ما تتطلع إليه أن تحقّق لنفسها نوعاً من الكيان الذاتي في داخل الدولة العثمانية... ولم تكشف الدعوة الانفصالية عن نفسها إلا عندما فقدت الخلافة فاعليتها وظهرت العنصرية التركية متحدية جملة العناصر التي كانت تتألف منها الإمبراطورية العثمانية(99).

---

(96) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 274.

(97) من مجموع 245 مبعوثاً كان 150 من الأتراك و60 من العرب فقط بالرغم من التساوي في العدد واحتمال وجود الأكثرية بجانب العرب في الإمبراطورية. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ص 74.

(98) م. ن، ص 337.

(99) الصفحة نفسها من م. ن.

وإذا كان من ردود الفعل لاشتداد الحركة الطورانية تحسس القوميات الأخرى بخطر الضياع في تيار هذا النزق العنصري المقيت فإن ظهور القومية العربية في الواقع لم يكن وليد هذه النزعة وإنما يرقى إلى الربع الأخير من القرن التاسع عشر. ولعل المسيحيين بخاصة هم الذين تبنّوا أول عمل قومي منظم دفاعاً عن وجودهم الطائفي في كل حكم يقوم في أساسه على العصبية الإسلامية[100] وطبيعي في البدء أن تتشكك الأوساط العربية المسلمة بوجاهة هذه الدعوة فقد كان الإسلام قبل الانقلاب الدستوري يشبه أن يكون امتيازاً للكثرة ولا مبرر لأن يستبدل به ما يحفظ الدولة بغير طائل. حتى إذا كان الانقلاب وانتهت الخلافة إلى ما انتهت إليه من ضعف بالغ، ورأى العرب أنهم خدعوا في الترك وخدعوا في الإصلاح الجديد الذي كان قد زعم[101] وفشلت حملتهم الصادقة في تكريس «العثمانية» ضماناً لبقاء الولاء للإمبراطورية على أساس المساواة[102] حتى إذا كان جميع ذلك وجد التفكير القومي جوّه الملائم لأن يفرض نفسه فرضاً على جملة القطاع العربي في دعوة ملحة إلى ضرب من الاستقلال التام لكل أجزائه التي تقع تحت النفوذ العثماني. وكان يبرّر هذه النزعة ـ منطقياً ـ أن للعرب مقومات قادرة على أن تجعل منهم أمة واحدة في كيان سياسي واحد. ولعل في طليعة هذه المقومات وحدة اللغة والتأريخ والمصالح المشتركة[103] ولم يكن بدّ من أن تتبطّن هذه الدعوة عملاً يقع مرة في السر ويقع مرة في العلن[104] ثم هو عمل ظنّت به السلطة الشر فقمعته بقسوة. وظل النضال العربي

---

(100) الوطن العربي، ص 14.

(101) صراع العرب خلال العصور، ص 99.

(102) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 74. فقد كان تعطيل «جمعية الإخاء العربي العثماني دليلاً على أن الاتحاديين لم يكونوا بصدد اللامركزية أو المساواة أو إصلاح الفساد السياسي الذي استشرى وإنما كانوا بصدد حماقة طورانية تدعي حق الأتراك في أن يحكموا العرب كما كانت تفعل فرنسا في الجزائر وإنكلترا في الهند».

(103) الوطن العربي، ص 15-16.

(104) كان المنتدى العربي المتشكل في القسطنطينية عام 1909م والحزب اللامركزي العثماني المؤسس عام 1912م في القاهرة يقومان بحملة دعاية علنية للحكم الوطني العربي. وشكلت العناصر العربية المتطرفة جمعيتين سريتين كان ينتمي إلى واحدة منهما وهي «القحطانية» جملة الضباط العرب في الجيش العثماني ويرئس هذه الجمعية عزيز علي المصري وكان ينتمي إلى

ضد تركيا يتواصل حتى قامت الحرب العالمية الأولى عام 1914م فكان للعرب فيها ضد السلطة العثمانية موقف لم يكن غريباً أن يتميّز في الغالب بما يشبه أن يكون من الانتقام لأزمة الامتحان وراء ما استشرى من زهو الطورانية![105].

وما ينبغي أن يخدعنا السر برسي كوكس عن هذه الحقيقة وهو يحاول مضللاً أن يربط بين إعلان الحرب على الدولة العثمانية وعدوان زعم أن العثمانيين قاموا به على الموانئ الروسية بغير مسوغ[106].

1 ـ حجم الولاء العربي للعثمانية عشية الحرب

كانت الإمبراطورية العثمانية حين نشبت الحرب العالمية الأولى تفتقر افتقاراً شديداً إلى التجارب ومن هنا كان نجاحها في الحرب يتوقف إلى حدّ كبير على ولاء رعاياها لها.

وإذا كنا لا نعنى في هذه الدراسة بغير العنصر العربي وحده فما حجم ولائه للعثمانية عشية هذه الحرب؟

الواقع أن العرب كانوا إخوة العثمانيين في العقيدة. وإلى ثورة الاتحاد نحو عام 1908م لم تكن النزعة القومية قد ظهرت ظهوراً يمكن أن يضعف من رابطة الدين

= الثانية وهي جمعية الفتاة طائفة من شبان العرب المثقفين ومنهم الأمير فيصل الذي أصبح ملكاً على العراق فيما بعد. وشهد عاما 1912، 1913م تشكيل لجنة الإصلاح الفعالة في بيروت. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 74؛ وصراع العرب خلال العصور، ص 101؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 186.

(105) حينما نشبت الحرب على هذا الوضع كان يصعب جداً اعتبار الواعين في السياسة من العرب عنصراً يعتمد عليه في الإمبراطورية. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 74.

(106) في السادس من تشرين الثاني عام 1914م نزلت إلى البر قرب شط العرب قوة بريطانية هندية استولت على الفاو وقد أصدر السر برسي كوكس الذي كان يرافق الحملة بوصفه رئيساً للحكام السياسيين بياناً أكد فيه أسف الحكومة البريطانية لمعاداة الدولة العثمانية وإعلان الحرب عليها بسبب قيام وحدة من أسطولها الذي كان تحت القيادة الألمانية بضرب الموانئ الروسية الواقعة على البحر الأسود وإغراق بعض الوحدات من الأسطول الروسي. انظر: محاضرات البزاز ومقدمة فصول من تاريخ العراق القريب، طبعة دار الكشاف، بيروت عام 1949م، ص 9؛ وعبد الرزاق الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2، مطبعة العرفان، صيدا 1965م، ص 80.

ويمهّد لدعوة انفصال عنصرية جدية. ولعل هذا هو الذي حمل العرب على أن يقبلوا حكم العثمانيين زمناً طويلاً وإن اختلفوا عنهم في اللغة والجنس والحضارة والتقاليد(107).

ثم كان ما كان من خيبة الأمل بالاتحاد بين الذين أصروا على المركزية ورفعوا شعار التتريك(108) فاندفعت الفئات العربية المستنيرة إلى مزيد من التجمع في منظمات سرية وعلنية تلح جميعها على هدف واحد هو الدعاية للحكم الوطني العربي. ومن هنا كان يصعب جداً اعتبار الواعين من ساسة العرب عنصراً يعتمد عليه في الإمبراطورية العثمانية حين نشبت الحرب(109) وكان هؤلاء يتمنون في الخفاء لو انتصر الحلفاء فينفك عن رقابهم نير الاستعباد التركي الثقيل ويتحقق لهم الانبعاث القومي الذاتي(110).

ويبدو أنه حتى ملاطفة الشعور العربي بعد الذي عاناه من صلف الطورانية لم تعد تحمل على الاقتناع وإنما كان يظن ظناً قوياً أنها من سياسة الحرب التي لم تكن قد اتضحت نتائجها بعد(111).

---

(107) كان العنصر العربي فيها يقدّر بعشرة ملايين والأكراد بمليون ونصف المليون والأرمن بمليونين وقوميات أخرى بمليون ونصف المليون. جورج لتشوفسكي، الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ترجمة جعفر الخياط، ج 1، طبعة دار المتنبي، بغداد 1964م، ص 73.

(108) أظهر الاتحاديون في البدء نية حسنة تجاه العرب إثر نجاح الثورة فشكل العرب جمعية الإخاء العربي العثماني التي كان من أهدافها شن حملة واسعة للعثمانية التي تربط الولاء العربي للإمبراطورية بالمساواة في الحقوق السياسية... وقد كشف الاتحاديون عن نياتهم الحقيقية فيما بعد فعطلوا جمعية الإخاء هذه ولما تمضِ ثمانية أشهر على افتتاحها وقاموا بمحاربة كل نزعة ترمي إلى ظهور عناصر غير تركية في ميدان العمل العام وسيطروا على الانتخابات وسيروها وفق أهوائهم. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 74؛ والسياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 320.

(109) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 75.

(110) لقد ألقي القبض على كل من وقعت عليه الشبهة من حملة هذه الأفكار فوراً وجرى نفيه إلى تركيا. ولم تكن الأمارات تدل على وجود تمييز ديني في هذا الباب.
ريجارد كوك، بغداد مدينة السلام، ترجمة المرحومين الدكتور مصطفى جواد وفؤاد جميل، ج 2، ص 189.

(111) (كان سليمان نظيف من الأدباء الأتراك الذين عدلوا بعد اندلاع الحرب العالمية الأولى عن الإشادة بانتصارات المغول وبطولاتهم إلى الإشادة بالبطولات العربية... فهو يقول مثلاً: إن

والواقع أن عبد الحميد كان أذكى ممن أطاحوا به وهو يحرص على أن يستميل الكثير من أمراء العرب وأعلامهم ويغمرهم بجاهه وألقابه فقد بدا ذلك عاملاً قوي التأثير في ركود حركتهم القومية! أما الاتحاديون فكانوا يمدّون ظل استبدادهم إلى كل ناحية في أرض العرب ثم لا يحرصون على أن يكسبوا ما حرص عبد الحميد على كسبه. ومن هنا أثاروا في العرب روح التحدي واضطروهم إلى أن يدفعوا عنهم خطر الضياع. وكان طبيعياً أن يؤثر هذا حتى في إضعاف الروح الإسلامي الذي كان يجمع إخوة العقيدة على الشدة يتقاسمون ضراءها في سماحة المؤمنين بأن أقدار المسلمين واحدة(112)، ولكننا نلاحظ مع ذلك أن ما يقع في سياسة الاتحاديين من حماقات لا يحسم الولاء العربي على إطلاقه وإنما يظل قطاع كبير في العرب يعطف على العثمانيين ويدين بالولاء للسلطان لا باعتباره عثمانياً متسلطاً بل باعتباره خليفة تجب على المسلمين طاعته.

= جهاد الغافقي هو عندي أشرف وأثمن من المذبحة الملعونة التي قام بها هولاكو في بغداد عام 656هـ ومليكنا ليس هو جنكيز خان بل عمر الفاروق وأصغر خليفة أموي هو خير من هولاكو وأجداده ذلك لأن العرب هم الذين أرشدونا وهدونا سواء السبيل وهم أساتذتنا ومعلمونا في المدنية بل هم كل شيء بالنسبة لنا حتى إذا رددنا للعرب ما أخذنا منهم لا يبقى لدينا إلا جبة ذات أكمام طويلة).
محمد عبد الغني حسن، صراع العرب خلال العصور، ص 102.
ويلاحظ كذلك أنه حتى جمال باشا وهو العريق في الطورانية كان ينتهج في بدء الحرب سياسة ملاطفة ومسايرة. ويبدو أن غايات الحرب ومقاصدها كانت تتبدل وتتحول كلما تبدل وتحول طالعها. نجيب الأرمنازي، محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، مطابع دار الكتاب العربي بمصر، 1954م، ص 1.

(112) حسين فوزي النجار، السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 320؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 1-2. ففيها تحاول المس بل أن تربط ضعف الولاء للعثمانية في العالم العربي بالمركزية التي كانت تسيطر على جماعة الاتحاد والترقي سيطرة تزيد على ما كان موجوداً منها في نفوس الرجال الذين حلوا محلهم. ثم هي تحاول كذلك أن تصل بين هذا وظهور المطالبة بالحكم الذاتي التي سمعت لأول مرة في سوريا وتردد صداها بعد ذلك في العراق. ولم يكن المسؤولون العثمانيون يضعفون بهذا ولاء العرب وحسب وإنما كانوا يضعفون به ولاء الأكراد كذلك.

2 ـ حجم الولاء العربي للوحدة الإسلامية عشية الحرب

وإذا كنا قد انتهينا فيما سبق إلى حقيقة واضحة هي ضمور الولاء العربي للعثمانية عشية الحرب **فما حجم الولاء العربي للوحدة الإسلامية عشية هذه الحرب؟**

لقد كان أول العوامل في ضمور هذا الولاء أن الرأي قد استقر على ضرورة التعاون مع ألمانيا المتَّحِدَة مع الأهداف التركية التي توخاها الاتحاديون من الحرب[113] وكان يمكن أن يقال هذا من تأثير الفتوى بجهاد الحلفاء فيما بعد ـ وهي قمة ما تصل إليه سياسة الوحدة الإسلامية التي كان السلطان عبد الحميد الثاني قد بدأها من قبل[114] ـ وذلك لأن المسلمين في الغالب كانوا ينظرون بحذر إلى اتجاهات الدول الغربية في الشرق الإسلامي ولم يكونوا يفرقون في هذه النظرة بين ألماني وغير ألماني فالغربيون جميعاً يتساوون عندهم في العدوان والتعصب[115]. ولعله من هنا كان الوكلاء الألمان ينشطون في (الدعاية) لغليوم الثاني مؤكدين صداقته المخلصة للمسلمين. وربما تجاوزوا هذا الحد فروجوا إشاعات عن اعتناقه الإسلام! ولعله من هنا أيضاً يصدر الإمبراطور الألماني عشية الحرب بياناً يعلن فيه أن المسلمين الذين يحاربون في جيوش الحلفاء لا يعدون محاربين فإذا وقعوا أسرى في أيدي الألمان أرسلوا إلى تركيا ليوضعوا تحت تصرف الخليفة[116].

ثم كان من عوامل الضمور في الولاء العربي للوحدة الإسلامية أن طائفة من قادة العرب لم تحقق في ظل الخلافة ما كانت تطمع في أن يتحقق من طموحها السياسي[117] أو أنها كانت تتأثر بالصراعات البلقانية التي واجهت تركيا فيها حلفاً

---

(113) ربما تتلخص هذه الأهداف: بتتريك الإمبراطورية العثمانية واستعادة البلاد التي خرجت من أيدي العثمانيين كمصر وقبرص وليبيا وتونس والجزائر وتحرير المناطق التي يقطنها الأتراك في روسيا وإعادة ترسيخ سلطة الخلافة على جميع العالم الإسلامي. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 72.

(114) م. ن، ص 80.

(115) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 80.

(116) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ص 80.

(117) أخفقت بعثة عراقية دينية في إقناع عبد العزيز بن سعود بالانضمام إلى الأتراك ومحاربة الإنكليز وأخفق محمد فاضل باشا الداغستاني ـ أحد ولاة الأتراك في العراق ـ في سعي مماثل فقد تلقى من عبد العزيز رداً على كتاب بعث به إليه في هذا الصدد جاء فيه: «إن

مقدساً أعلن الحرب عليها في نزعة صليبية متعصبة[118] وفاتهم أن الجهاد لم يكن واضحاً أنه من أجل تركيا وحدها هذه المرة[119].

وكان الإنكليز في الجانب الآخر ينظرون إلى الجهاد على أنه من أقوى العوامل

= الحكومة الاتحادية أعطت ابن الرشيد ما طلب ولكنها لم تراعني ولا أبدت لي من الحرمة كشيخ بدوي قال ما قال فلا اعتماد لي على دولة تتكون من أوغاد». عباس العزاوي، تأريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 265.

وكان عاهل نجد قد أفاد من ضعف الإمبراطورية العثمانية المنهمكة في حرب البلقان فاستولى بالاتفاق مع حكومة الهند البريطانية على مقاطعة الأحساء المحاذية لممتلكاته من جهة الشرق والخاضعة حتى ذلك الحين لسلطة والي بغداد العثماني، هذا إلى أن الأتراك هم الذين ساعدوا محمد بن عبد اللّه بن الرشيد على أن يقضي على سلطة آل سعود وهم الأسرة الأقوى في الرياض. بروكلمن، تأريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة أمين فارس ومنير بعلبكي، بيروت 1965م، ص 742؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 2-3.

وكان الحسين بن علي قد اتصل منذ ربيع 1914م بالبريطانيين في مصر رجاء أن يساعدوه على الاستقلال عن دولة الخلافة وكان قد أدرك خلال إقامته الإجبارية في «إستانبول» ضيفاً على السلطان عبد الحميد مقدار ما انتهت إليه الإمبراطورية من ضعف ولما دخلت تركيا الحرب أعلن استعداده لأن يصمّ أذنيه دون دعوة شيخ الإسلام إلى الاشتراك في الجهاد.

الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 109؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 741-744.

(118) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط. فقد كان الألمان وهم أحلاف العثمانيين في الحرب يقدرون أن يهب العالم الإسلامي كله لنصرة الخليفة هبته لنصرة طرابلس في جهادها ضد العدوان الإيطالي أو يقوم قومته للجهاد في حرب البلقان، 1912م، ص 292، 378.

(119) ينبغي أن يضاف إلى هذا حماقات السياسة التي مارسها العثمانيون في الإمارات العربية حتى أن الإلحاح على الربط بين العثمانية والإسلام لم يعد يقنع الناس بضرورة الدفاع عن الدولة المهددة بالضياع. تاريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 225؛ وم. ن، ص 275، وفيها «أن سليمان نظيف والي بغداد كان يؤكد أن العثمانية كما كانت في الماضي والحال فهي في المستقبل أيضاً (لا تقوم بغير الإسلام) ولو لم تكن كذلك لانمحت والعياذ باللّه... ومع ذلك يجب الاعتراف بأن الذي حمل عرش إجلال الإسلام منذ ستمائة عام هو الدولة العثمانية».

التي يمكن أن تحسم الحرب لصالح العثمانيين[120] ومن هنا كان عليهم أن يطوقوا جملة ما صدر من فتاواه ويشلوا فعالياتها. وطبيعي أن يكون في مقدمة أساليبهم لمحاصرتها ما كانوا يشيعونه من بيانات «تؤكد أنه ليس في الحرب الجارية ما يتعلق بالأديان وأن الدولة البهية الإنكليزية لا تتعرض أبداً لدين المسلمين ولا تخالفه في شيء وأنها ترجو عدم الالتفات إلى كلام الجهال الداعين إلى الجهاد!!»[121]. ولعل من أمكر الوسائل التي تذرع بها الإنكليز لمحاصرة الجهاد وشلّ فاعليته ما نشروه في العراق من بيانات زعموا أن العراقيين أنفسهم قالوا فيها: «إن اتباعنا للترك أو للإنكليز واحد، فكل ذلك أسر. ثم إن الترك باعوا بلادنا وأخذوا أولادنا إلى أرضروم وكذلك دوابنا وأطعمتنا، وبقيت نساؤنا أرامل، وساقوا أبناءنا إلى جهة مجهولة فأهلكوهم في الحروب. اقتلوا الضباط الأتراك، وعودوا إلى أوطانكم»[122].

وربما يظن ظناً قوياً أن من جملة الأهداف الخاصة لحركة الحلفاء العسكرية في نزولهم إلى الفاو[123] القيام بحركة سياسية مقابلة ضد إعلان الجهاد[124].

ويمضي الإنكليز إلى أبعد من هذا في محاصرة الفتوى فيستغلون في الشريف حسين نظرته إلى تكوين المملكة العربية المستقلة تحت حكم الهاشميين، وأزمة النفي الذي فرض عليه في القسطنطينية ثم ما كان يستشعره من كره للاتحاديين وواليهم على الحجاز[125] فيفاوضونه على الثورة[126].

وكان الإنكليز يتخيرون الشريف لهذه المهمة لنسبه الطاهر ومكانته الرفيعة في العالم الإسلامي[127] ويتوقعون أن يكون لاختيارهم هذا أثر كبير في مقاومة الدعوة إلى

---

(120) الدكتور محمد ضياء الدين الريس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 199.

(121) تأريخ العراق بين احتلالين، ج 8، ص 214.

(122) م. ن، ص 265.

(123) ميناء عراقي يقع على شط العرب جنوبي البصرة.

(124) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 90.

(125) السياسة والاستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 375؛ والشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 109.

(126) الدكتور حسن العطار، الوطن العربي، ط. أولى، ص 17.

(127) كان شريفاً لمكة ومشرفاً على الكعبة والعتبات المقدسة في الحجاز.

الجهاد وما ينجم عنها من آثار غير طيبة في الهند الإسلامية التي تخضع للبريطانيين وتسهم إسهاماً فعالاً في مجهود الحلفاء الحربي[128].

والواقع «أن تقدير البريطانيين لمكانة الشريف الدينية ولنسبه الكريم لم يكن يقل عن تقدير الألمان لدعوة الخليفة للجهاد الديني وأثرها بين المسلمين في أنحاء العالم الإسلامي كافة، فقد كان البريطانيون يتوقعون أن يهب العرب على بكرة أبيهم يلبّون داعي الثورة التي أعلنها الهاشميون في الحجاز كما كان الألمان يقدرون أن يهب العالم الإسلامي كله لنصرة الخليفة في هذه الحرب... ويبدو أن تقدير الطرفين كان فوق العوامل النفسية للعرب والمسلمين»[129]. وقد سبق أن أشرنا إلى ذلك حين أكدنا أن اشتراك تركيا في الحرب لم يكن موضع رضا من جميع المسلمين وأنهم كانوا يحقدون على الغرب لعدوانه عليهم في غير تفريق بين ألماني وغيره، يضاف إلى هذا أن الصفاء الذي عاد يربط بين العرب والأتراك بعيد مؤتمر باريس[130] بفضل النجاح الظاهري الذي أحرزه العرب فيه قضت عليه الإرادة السنية التي صدرت لإعطاء قرارات باريس شكلها القانوني فقد مسخت هذه الإرادة جملة الحقوق التي اعترف بها

(128) السياسة والستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 377؛ والوطن العربي، ط 1، ص 170.
«وكان يلاحظ أن أكبر طبقة من الناس تأثرت بإعلان الجهاد في الممتلكات الآسيوية التابعة للحلفاء، وخاصة مسلمي الهند الذين يسكنون ما يعرف اليوم بباكستان وكان يبلغ عددهم زهاء سبعة ملايين نسمة وقد كانوا ساخطين أشد السخط على تعاون بريطانيا مع الشريف حسين الذي كانوا يعتقدونه خائناً لمبدأ الوحدة الإسلامية. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ص 81.
وقد ساءت سمعة الشريف كثيراً في الأقطار الإسلامية بما فيها الهند لأنه أعلن الثورة ضد سلطان تركيا الذي كان خليفة للمسلمين.
البنديت جواهر لال نهرو، لمحات من تاريخ العالم، ط 2، منشورات المكتب التجاري في بيروت 1957، ص 395؛ وبروكلمن، تأريخ الشعوب الإسلامية، بيروت 1965م، ص 750. ففيها أن المسلمين الهنود لم يغفروا له يوماً خروجه عن طاعة السلطان العثماني.

(129) السياسة والستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 378.

(130) اشترك في هذا المؤتمر ممثلون عن جميع الأقطار العربية وعن الجاليات العربية في دول أميركا الشمالية والجنوبية وقد اتفق هؤلاء جميعاً مع ممثل الحكومة على مقررات ظلت حبراً على ورق. سليمان فيضي، في غمرة النضال، ص 130.

الأتراك. وبدا للعرب أن اللعبة التي رمت إلى قتل الحماسة التي خلقها المؤتمر قد استوفت مراميها وفاتت عليهم.

وعلى الرغم من كل هذه العوامل التي كان من شأنها أن تشل فعالية الفتوى بجهاد الحلفاء، فإلى ثورة الحسين ظلّ الروح القومي النامي في العالم العربي بخاصة بعيداً عن العداء السافر للرابطة الإسلامية الكبرى أو ما يمكن أن يسمّى بالقومية الإسلامية العامة وإن كان يستبطن حقداً على الرجعية العثمانية ولون الحكم التركي.

وإذا لم يكن كل العالم العربي يومذاك يتجه بعواطفه إلى تركيا في محنتها القاسية فإن أطرافاً منه على الأقل كانت تستجيب لدعوة الجهاد المقدس وتتورط في نشاط عسكري بالغ الخطورة. **وكان العراق في طليعة هذه الأطراف بل ربما كان طليعتها كلها.**

سقوط بغداد

كانت فكرة التقدم شمالاً في اتجاه بغداد تبدو طبيعية بعد احتلال الفاو والبصرة في غير مقاومة تذكر(131) ووراء واقعة الشعيبة(132) لم يكن هناك ما يعوق الزحف حتى كانت هزيمة الكوت(133) وإذا كانت المرحلة الأولى من مشروع احتلال بغداد قد

(131) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 11.

(132) كانت هذه الواقعة مظهراً لتكتل إسلامي جمع السنّة والشيعة على الجهاد. وقد سبقت إشارة إليها.

(133) تقع الكوت على نهر دجلة في منتصف المسافة الممتدة بين بغداد والعمارة تقريباً وكان الأتراك قد اضطروا إلى إخلائها فدخلتها الجيوش البريطانية في 30 أيلول 1915م، ثم تقدّمت نحو بغداد حتى وصلت (المدائن) التي تبعد نحواً من 30 كيلومتراً جنوبي بغداد وهناك وقعت معركة كبيرة انكسرت فيها الجيوش البريطانية واضطرت إلى التراجع أمام الجيش التركي المتفوق وانسحبت إلى مدينة الكوت ثم اضطرت إلى التسليم للأتراك إثر حصار شديد دام خمسة أشهر وذلك بتاريخ 29 نيسان 1916م. م. ن، ص 11؛ والبزاز، محاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، 1954م، ص 12؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 34. ففيها أن الأشهر الأولى من عام 1911م عرفت بالجهود غير المجدية التي بذلت لإنقاذ القوة المحاصرة وفي 29 نيسان أي بعد حصار دام مائة وثلاثة وأربعين يوماً أجبر الجوع الجنرال (طاوزند) على الاستسلام.

انتهت بين يدي هذه الهزيمة الساحقة فقد ظلت هناك **عوامل سياسية**[134] **وأخرى عسكرية**[135] **تلح في تجديد المحاولة**. ومرة أخرى تقدّم الجيش البريطاني إلى بغداد وكان بقيادة الجنرال مود واحتلها في 11 آذار 1917م[136].

العراق في ظل الاحتلال الجديد

لقد كان يلاحظ بوضوح أن الحملة الإنكليزية على العراق من البداية إلى النهاية التي تؤكد أنها لا تدخل العراق قاصرة بقدر ما تدخله محررة[137]. والحقيقة أن كل ما كان يقع من تصريحات في هذا الصدد لم يكن يقصد به إلى إيمان بعض الشعوب في تقرير مصائرها بقدر ما كان يقصد به إلى إمعان في التضليل وإسراف في تخدير الشعب.

وعلى الرغم من أن جملة هذه التصريحات لم تكن تنطوي على مضمون جدي فقد كان ينصب أحياناً اعتراض على الشكل حتى كأن الالتزام ولو من الناحية النظرية يمكن أن يجر إلى متاعب سياسية. ولعله من هنا لم يكن الجنرال مود عشية سقوط بغداد يرغب في إذاعة البيان الذي أرسل إليه من لندن[138] لأنه وإن يكن قد خلا من

---

(134) من هذه العوامل أن اتفاقية سايكس-بيكو بين بريطانيا وفرنسا 16 مايس 1917م جعلت البصرة وبغداد وما بينهما حصة لبريطانيا. مقدمة في تاريخ العراق المعاصر، ص 12؛ ومحاضرات عن العراق من الاحتلال إلى الاستقلال، ص 14.

(135) من هذه الاعتبارات العسكرية احتمال انحدار الروس إلى بغداد من الشمال أو الشرق. انظر: محاضرات البزاز، ص 13؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 11.

(136) عزّز الإنكليز قواتهم مرة أخرى ثم زحفوا على الكوت واحتلوها بعد تضحيات جسيمة في الأرواح والمعدات حتى قال أحد قادتهم: «لقد كان بوسعنا أن نشتري تركيا أو نصف آسيا بما كلفنا الاستيلاء على بغداد».
عبد الشهيد الياسري، البطولة في ثورة العشرين، هامش رقم 2، ص 81؛ والخطوط الأساسية لحرب العراق، ترجمة العقيد بهاء الدين نوري، ص 125.

(137) البطولة في ثورة العشرين، ص 110-111.

(138) يؤكد البيان أن جيوش الحلفاء لم تدخل العراق قاهرة محتلة وإنما تدخله محررة من ظلم الأتراك الذين سلبوه ثورته واسترقوا أهله وتركوه خراباً!
الحقائق الناصعة، ص 58؛ ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 19؛ والبطولة في ثورة العشرين، ص 91. ففيها «أن البيان كان تأريخاً موجزاً لسقوط العالم العربي في قبضة الاستعمار التركي وانتكاسة الحضارة العربية في ظله وأن أمل بريطانيا

أي وعد صريح بالاستقلال أو الحكم الذاتي يؤكد سياسة سمحة تجيء ـ في زعمه ـ بغير أوانها! ثم هي تثير بلبلة في أذهان العرب حول نيات بريطانيا، وتبعث فيهم طموحاً في وقت يجب أن تكون سلطة الجيش فيه هي العليا[139]. ولعله من هنا كذلك يسوغ «مان»[140] قوة الدعاية العربية المبثوثة ضد الحلفاء بالوعود التي نكثت وأن من الحماقة ألا توضع موضع التنفيذ لأنها إذا تعطى تصبح في نظره أمراً ملحاً[141].

ويبدو أنه من هنا أيضاً كان للمس بل[142] رأي ما في التصريح الإنكليزي ـ الفرنسي[143]، فقد أدى ـ في نظرها ـ إلى نتائج يؤسَفُ لها في العراق. فهو، على

= والأمم المتحالفة معها هو أن تسمو الأمة العربية مرة أخرى عظمة وصيتاً وأن تسعى كتلة واحدة وراء هذه الغاية..».

ويمكن الاطلاع على النص الكامل للبيان من: الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2، ص 17-18. ولعل آخر ما فيه أن السر مارك سايكس هو الذي صاغه بأسلوبه وكان هذا السياسي البريطاني الماكر قد فاوض الفرنسيين خلال عام 1916م على اقتسام الهلال الخصيب وباسمه واسم زميله الفرنسي عرفت المعاهدة السرية المشهورة بـ «سايكس-بيكو». محاضرات عن العراق من الاحتلال إلى الاستقلال، هامش رقم 1، ص 14.

(139) الحقائق الناصعة، هامش رقم 1، ص 60؛ وإيرلند، العراق دراسة في تطوره السياسي، ص 99.

(140) مان: هو حاكم الشامية السياسي والشامية قضاء في محافظة القادسية تسكنه عشائر آل فتلة.

(141) الحسني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 1، ص 69.

(142) هي المس غيرترود بل وكانت عند اندلاع الحرب العالمية الأولى قد ألحقت بالحملة العراقية التي فتحت العراق فعينت لأول مرة في البصرة بتاريخ 26/ 6/ 1919م ثم انتقلت من دائرة المكتب السري السياسي بمعية السر برسي كوكس إلى بغداد حيث بقيت تقوم بمهمة خاصة في «دائرة الشؤون العربية» حتى تأسست دائرة المندوب السامي فعينت بوظيفة السكرتير الشرقي فيها وظلت هناك حتى وافاها الأجل المحتوم في العراق 12 تموز 1926م فدفنت في مقبرة المسيحيين في الباب الشرقي من بغداد. فصول من تاريخ العراق القريب، مقدمة المترجم.

(143) خلاصته: أن الغرض الذي ترمي إليه إنكلترا وفرنسا بمواصلتهما في الشرق الحرب التي أثارها الألمان هو تحرير الشعوب التي طالما ظلمها الأتراك تحريراً نهائياً وتأسيس حكومات ومصالح أهلية تبني سلطتها على اختيار الأهالي الوطنيين اختياراً حراً وقيامهم بذلك من تلقاء أنفسهم. الحقائق الناصعة، ص 55؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 110؛ والحسني، تاريخ الثورة العراقية، ط 1، ص 21؛ والبطولة في ثورة العشرين، ص 101.

الرغم من أنه تأكيد لما أذيع عند احتلال بغداد، لكنَّه يختلف عنه في نقطة مهمة هي أن الأول جاء ونتائج الحرب لا تزال بين الشك واليقين فاعتبره الناس حيلة عسكرية ولم يعيروه اهتماماً زائداً. أما الثاني فجاء بعد أن انتصر الحلفاء وبعد أن آمن الناس بهذا النصر، **وأن أهل العراق قبل أن يصدر فيهم هذا التصريح قد أيقنوا بعد الذي رأوه من نجاح الإنكليز في إنهاء الحرب أن البلاد ستبقى تحت السلطة البريطانية وأن عليهم أن يرضوا بما يمليه السيف(144) ولكن هذا التصريح فتح لهم أبواباً جديدة للأمل ظلوا خائفين عليها(145).**

ثم إنه لم يمر أسبوع على التصريح حتى كانت فكرة تنصيب أمير عربي في العراق موضع بحث في كل مكان. وكأن التصريح كان يغري العراقيين أو بعضهم من المتمرسين بالسياسة على الأقل بأنه اعتراف بمقدرتهم على الاضطلاع بمسؤولية الإدارة الوطنية من غير مساعدة أو سيطرة(146).

على أية حال ومن الناحية الشكلية على الأقل كانت عهود الحلفاء صريحة على نحو الجملة في منح الشعوب العربية حريتها التامة لتأسيس حكومات وإدارات وطنية تستمد سلطتها من رغبة السكان الوطنيين أنفسهم(147).

لكن الذي وقع شيء آخر لا صلة له بهذه البنود.

ولم يكن يدور في خلد العرب بعد الذي غرَّهم به الحلفاء من وعود بالتحرير أن يخطط لهم في الخفاء على هذا النحو الذي تكشفت عنه فيما بعد اتفاقية «سايكس

---

(144) تفترض المس بل رضا العراقيين بما يمليه السيف افتراضاً لا دليل عليه.

(145) الحسني، الثورة العراقية الكبرى، وهامش رقم 1 فيها، ص 23.

(146) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 120-121. ويبدو أن المس بل كانت تربط كل ما وقع من متاعب سياسية فيما بعد بهذه الوعود التي كان يمكن ألّا تقع فلا تقع هذه المتاعب. تقول المس بل في رسالة موجهة إلى والدها في لندن: «... إن النقد الذي يوجه إلينا هو أننا وعدنا بحكم ذاتي... ولم يقتصر الأمر على أننا لم نخط خطوة واحدة في هذا الصدد وإنما فرضنا نظاماً يختلف تماماً عن الحكم الذاتي». وقد قالت جريدة عربية بحقٍ: (إننا وعدنا بقيام حكومة عربية يساعدها مستشارون بريطانيون فأقمنا حكومة بريطانية يساعدها مستشارون عرب). الحسني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 3، ص 25.

(147) الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 22.

بيكو»[148] وقد بات واضحاً بعد الذي ذاع من سر هذه الاتفاقية[149] أن العرب كانوا ضحية تضليل!!

ثم كان لصدور وعد بلفور وراء ذلك[150] تأثير كبير في إثارة الشكوك بموقف بريطانيا من أماني العرب القومية. وقد بدأت تتصدع أركان الحلف العربي ـ البريطاني الذي قام في الأساس على مضمون اتفاق حسين ومكماهون. وكان الذي بعث على الاتفاق ـ وقد سبقت لذلك إشارة ـ طموح الشريف إلى إنشاء دولة عربية متحدة بشرط أن تقوم في ظل العثمانيين من جهة، وفي ظلّ خشية إنكلترا من إعلان الجهاد الديني الذي ظنت أنه ذو خطر لا يتفادى بغير حلف تعقده مع زعماء العرب من جهة أخرى. ومن خلال الرسائل التي تبودلت بين الشريف وهنري مكماهون معتمد بريطانيا في مصر يومذاك يلاحظ أن الاتفاق قد تمّ على قيام دولة عربية متحدة تشمل الجزيرة العربية والشام ـ بما فيه فلسطين ـ والعراق[151].

---

(148) سبقت إليها إشارة من قبل وقد تمّ الاتفاق فيها «على تقسيم أقطار الشرق العربي على أن تعطى فرنسا سوريا ولبنان ثم ولاية الموصل شمال العراق أيضاً، وتعطى إنكلترا الجزء الأكبر من فلسطين وبقية ولايات العراق إلى الجنوب ثم تجعل منطقة معينة حول القدس دولية». الدكتور ضياء الريس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ط 1، 1958-1959م، ص 200؛ ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، بيروت 1955م، ص 19-20؛ وفي غمرة النضال، ص 228.

(149) كان الشيوعيون قد نشروا الوثائق السرية التي عثروا عليها في وزارة الخارجية القيصرية في 3 تشرين الأول 1917م وبضمنها اتفاقية «سايكس بيكو» التي جزأت العالم العربي إلى دويلات تحت انتداب الحلفاء. في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 100-101؛ ول .ن. كوتولوف، ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق، ترجمة الدكتور عبد الواحد كرم، بغداد 1971م، ص 138.

(150) لعل أخطر اتفاق عقدته بريطانيا أثناء الحرب هو اتفاقها مع الصهيونيين فقد استطاع وايزمن مؤيداً بروتشيلد والرأسماليين في أميركا وإنكلترا أن يعقد اتفاقاً مع لويد جورج رئيس وزراء إنكلترا يومئذٍ وبلفور وزير خارجيته تعهدت فيه إنكلترا أن تبذل أقصى ما تستطيع لتحقيق أمل اليهود في إنشاء وطن قومي لهم في فلسطين وصدر بذلك تصريح بلفور الشهير في 2 نوفمبر 1917م. في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 101.

(151) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ص 111؛ والثورة العراقية الكبرى، ص 19؛ والحقائق الناصعة، ص 67؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 199؛ وفي غمرة

وفي العراق لم تكن سياسة الإنكليز في البدء تشذّ عن هذا الأصل الذي عرفت به في التضليل، ثم هي تجاوزته بعد الهدنة إلى ضرب من الصراحة زعمت فيه أن العراق ليس أهلاً لأن يتحمل مسؤوليات الحكم الذاتي[152]. وهكذا تمخضت وعود الإنكليز للعراقيين عن واقع مؤلم عبّرت عنه بوضوح جريدة العرب التي تنطق بلسانهم في عدد السبت الموافق 16 ت2 1918م فقد ذهبت إلى «أنه لا يمكن للذين لم يحصلوا على اختبار عملي في الأمور أن يحكموا أنفسهم حكماً ذاتياً مرة واحدة وإنما ينبغي أن يرقوا إليه تدريجياً... وأن الطريقة المثلى التي يخطو بها الأهالي أول خطوة في سبيل الحكم الذاتي تكون باشتراكهم فعلياً في إدارة أمورهم المحلية الخاصة وفيها يرتقون مع الزمان إلى أمور أوسع نطاقاً...»[153]. ولم يقف الأمر عند هذا الحد من مصادرة الحق والتنكر لكلمة الشرف، ولكن الناس عوملوا فوق ذلك معاملة هي أسوأ

= النضال، ص 220-221. ففيهما أن المفاوضات الكتابية بين الشريف حسين من جانب والسر مكماهون من جانب آخر انتهت بإبرام اتفاقية تلزم بريطانيا بتشكيل حكومة عربية مستقلة استقلالاً تاماً في الداخل والخارج يحدها خليج العرب شرقاً والبحر الأحمر وقناة السويس والبحر الأبيض غرباً وحدود ولايتي حلب والموصل شمالاً والبحر العربي جنوباً عدا مستعمرة عدن. وأن بريطانيا ملزمة بالمحافظة على هذه الدولة وتزويدها بالأسلحة والذخائر والأموال أثناء الحرب وتزويدها بالمال اللازم بعد انتهاء الحرب لإنعاشها ريثما تستقر الأوضاع الاقتصادية فيها وذلك مقابل إعلان العرب الحرب على الأتراك. ويتشكك بروكلمن في أن المراسلات يمكن أن تعتبر معاهدة مصدقاً عليها. تاريخ الشعوب الإسلامية، 1915م، هامش رقم 175، وسنعرض لذلك بالتفصيل فيما بعد.

(152) ل. ن. كوتلوف، ثورة العشرين الوطنية التحررية في العراق، ص 149.

(153) الثورة العراقية الكبرى، ص 21. ويبدو أن هذا التحول الخطير في سياسة الإنكليز للعراق ظهر في كل البيانات التي أذاعها جميع الذين خلفوا الجنرال مود فيما بعد.
الحقائق الناصعة، ص 62-63؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 128-129. فقد زعم الكولونيل ويلسن في خطاب ألقاه في 29 مايس 1919م بمناسبة ميلاد ملك إنكلترا أن الحكومة البريطانية وعدت بإبداء المعاونة وتأسيس حكومة العراق وأنها سوف لا تقصر البتة في تحقيق ذلك وأن عربونها عليه هو التقسيم الإداري للعراق وإشراك العراقيين مع السلطة المحتلة في إدارة شؤونهم ويؤكد ويلسن أن هذه هي الخطوة الأولى وليست الأخيرة في سبيل إيصال العراق إلى الحكم الذاتي وأن المجالس البلدية هي المظهر الحقيقي لتقدم البلاد.

ما يستحق به شعب مغلوب على أمره وكان على العراقيين أن يدفعوا عن أنفسهم خطر الضياع فاستمات أحرارهم في النضال من أجل التحرير ولم تعد تفلح وسيلة من وسائل العنف في أن تكسر من حدة هذا النضال ولا حيلة من حيل السياسة في أن تحرف من مسيرته إلى غايته ولعله من هنا يفشل الاستفتاء الذي يصطنعه الاحتلال وسيلة من وسائل التخدير وراء هذه الأمة.

ولكن ما طبيعة هذا الاستفتاء على الحقيقة؟

لقد كان يلاحظ دائماً في سياسة الإنكليز لبلاد العرب أن هناك وجهتي نظر تلتقيان على مبدأ مقرر في حق الغالب على المغلوب هو استعماره واستنزاف خيراته! ولكنهما تختلفان اختلافاً واضحاً في الأسلوب الذي يصطنع لذلك، بينما تذهب واحدة إلى إخضاع المغلوب إخضاعاً كاملاً دون أن يعي صلاحيات جوهرية في ميدان السياسة والإدارة، تقدّر الثانية بعض التقدير شعور المغلوب القومي وطموحه إلى التحرر فتحكمه من وراء واجهة وطنية منطلقة من منطق مقبول هو أن المصالح لا توجه بالقوة أو تكون عرضة لأن يطاح بها في كل سانحة، وأن ما ينفق من جهد لامتصاص التوتر أكبر مما يضحّى به في سبيل الاستقرار(154).

في هذا الضوء ينبغي أن يفهم الاستفتاء الذي أبرقت به الحكومة المركزية إلى معتمدها في العراق ذلك أنه بأسئلته الثلاثة(155) لا يبدو أنه صيغ ليستطلع رغبة حقيقية في استقلال ناجز بقدر ما صيغ ليمنع نقمة الأحرار في العراق على ما كان يخطّط في الخفاء لاستعبادهم ولو وراء الأسلوب الخادع الذي امتازت به مدرسة مصر البريطانية(156).

---

(154) مقدمة لدراسة العراق المعاصر، ص 16؛ والحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 1، ط 2 منقحة، 1957م، ص 49-50.

(155) قام الاستفتاء في الأساس على ثلاثة أسئلة هي: أ-هل يرغب العراقيون في حكومة عربية مستقلة تحت الوصاية البريطانية تمتد من الحدود الشمالية لولاية الموصل إلى خليج البصرة. ب-هل يرغبون في أن يترأس هذه الحكومة أمير عربي؟ ج-من يختارون من الأمراء العرب لرئاسة هذه الحكومة؟ راجع: الحسني، الثورة العراقية الكبرى، والحقائق الناصعة، ص 26؛ والبطولة في ثورة العشرين.

(156) كانت هذه المدرسة تؤمن «بوجهة نظر استراتيجية» فتعتبر شريف مكة ممثلاً للعرب منتقصة بذلك من مكانة ابن سعود. وهي ترى في أسرة الشرفاء في الحجاز أليق الآلات المتيسرة

وعلى الرغم من أن الاستفتاء في واقعه لا يحقّق حتى الحد الأدنى مما يطمح إليه العراقيون في الحكم الذاتي فقد كان يعني في نظر الذين يمثلون مدرسة الهند البريطانية[157] أن تصادر كل الآراء التي تنزع إلى رفض الاحتلال وأن يجمع الحكام السياسيون في الألوية والأقضية من يعرفون من صغار النفوس وضعاف الإيمان والذين ترتبط مصالحهم بالسلطة الحاكمة عرائض تطالب باستمرار الحالة الراهنة، حتى كأن ذلك على باطله يمكن أن يعزّز من رأي المدرسة الهندية في حكم الشعوب التي يغلبها الفتح على أمرها. وعلى هذا فقد كانت نتيجة كثير من العرائض المصطنعة أن طلبت جهات عديدة بقاء الحكم البريطاني في العراق[158].

ولكن «الفئات الوطنية» لم تقف من هذا التزوير المفضوح موقف الرافض فحسب بل كانت لها مواقف إيجابية تجاوزت فيها صيغة الاستفتاء التي تحصر الأسئلة في نطاق التبعية للأجنبي إلى صيغة محرّرة من كل هيمنة غريبة وراء السلطة الوطنية المستقلة[159].

= لتنفيذ سياستها المرسومة لبلاد العرب، منطلقة من سياستها في إنشاء حكومات عربية تضطلع بأعباء الإدارة الداخلية تحت إشراف بريطانيا وبوحي منها.

حسين جميل، مقال في مجلة «الهلال»، العدد السادس أول يونيو، 1965م؛ ومقدمة في تأريخ العراق المعاصر، ص 16.

(157) وهي على العكس من مدرسة مصر البريطانية تؤمن بوجهة نظر استراتيجية مخالفة فتعتبر عبد العزيز آل سعود زعيم العرب الحقيقي. وكانت تعارض إنشاء كيان مستقل في العراق وتمهد السبيل لحكمه حكماً مباشراً.

الحقائق الناصعة، هامش رقم 1، ص 69؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 32.

(158) يلاحظ أن التصويت كان يحصر بالفئات الممالئة للسلطة فإذا ظهر أن هناك من ينظم عرائض صحيحة تتفق ومصلحة البلاد أكره على تغيير موقفه ونفي إلى خارج وطنه.

فصول من تاريخ العراق القريب، هامش رقم 4، ص 123؛ والثورة العراقية الكبرى، ص 88.

(159) على غير ما كانت تتوقع السلطة من التصويت الذي خططت لتزييفه في بغداد مثلاً فأجمعت الأكثرية الساحقة من السنّة والشيعة على المطالبة بحكومة عربية لا تحميها دولة أوروبية. وفي النجف-وهذا مثل آخر-انعقد ما يشبه الإجماع على أن العراقيين من حقهم أن يؤلفوا حكومة وطنية مستقلة استقلالاً تاماً عن كل وصاية أجنبية. الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 38-41.

موقف القطاع الشيعي من الاستفتاء

في البدء ينبغي أن نسجل حقيقة مقررة هي أن الذين قاموا بمناوأة الإنكليز في الحركة الوطنية في العراق كانوا من السنَّة والشيعة على حد سواء[160] وإذا كان لا بد من أن نخص القطاع الشيعي بحديث يوضح مكانه من هذه الحركة فذلك أن موضوع هذه الرسالة هو الذي يقتضي هذا الحديث ويجر إليه.

على أية حال هناك مسلمات يجب أن تكون ماثلة في الذهن ونحن نؤرخ للقطاع الشيعي في العراق خلال النصف الأول من القرن العشرين. في طليعة هذه المسلمات أن أغلبية السكان العرب هم من الشيعة الإمامية[161] وأن لمجتهديهم من رجال الدين تأثيراً كبيراً عليهم ونفوذاً واسعاً في قبائلهم التي تسكن الفرات الأوسط بخاصة. وأن هذا النفوذ ظل يتميز بأهمية سياسية كبيرة[162] لما تمتعت به هذه القبائل من خبرة غنية في النضال[163] ومن هذه المسلمات أن الولاء الشيعي بغير إكراه لا يكون إلا لسلطة مسلمة[164] ولعله من هنا كان زعماء الشيعة يتعاطفون مع كل الأفكار التي تنزع إلى أن تقوم في العراق دولة إسلامية بحتة[165].

ويبدو أنه لا صحة لما يقال من أن رجال الدين الشيعة في العتبات المقدسة يعارضون بصراحة مبدأ الحكم الدنيوي من الأساس[166]! والواقع أن المعارضة العنيفة التي تميّز بها هؤلاء لم توجه لمبدأ الحكم الدنيوي على إطلاقه وإنما كانت توجه لمبدأ الاحتلال الكافر[167]. ثم ينبغي أن يكون واضحاً كذلك أن القطاع الشيعي على

---

(160) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ترجمة جعفر الخياط، هامش رقم 1، ص 69.

(161) كوتولوف، ثورة العشرين. . .، ص 27.

(162) م. ن، ص 53.

(163) م. ن، ص 136.

(164) سبق أن أشرنا إلى أنه لا يشترط في الولاء الشيعي للسلطة المسلمة أن تكون وفق ما تحدده العقيدة المذهبية.

(165) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 147.

(166) م. ن، ص 57.

(167) م. ن، هامش رقم 1، ص 57.

الجملة يؤثر الهاشميين بعاطفة تقليدية تظل تشدّه إليهم وتحمله على أن يطمئن إلى قياداتهم وقد ترك هذا طابعاً واضحاً على الأحداث فيما بعد[168].

ومهما يكن من أمر فقد كان الموقف من الاستفتاء في مراكز التشيع الكبرى[169] يتسم بالرفض القاطع لما يرد في أسئلته من التبعية للأجنبي. ففي النجف ـ وكان الاحتلال يهتم اهتماماً خاصاً بالتعرف إلى الرأي الشيعي فيها باعتبارها أصدق بيئاته تمثيلاً له[170] ـ يرد على لسان الشيخ محمد رضا الشبيبي وكان رمزاً من رموز التشيع يومئذٍ. إن الشعب العراقي يرى من حقه أن تتألف فيه حكومة وطنية مستقلة استقلالاً تاماً وأنه ليس في العراقيين من يفكر في اختيار الحاكم الأجنبي[171] ويرد على لسان الحاج عبد الواحد سكر ـ وكان هو الآخر من رموز التشيع ـ ما يشبه أن يكون من كلام الشبيبي لولا نص فيه على أن يقوم هاشمي من أنجال الحسين بن علي ملك الحجاز على رأس الدولة[172]. وفي الكاظمية كان الرأي الشيعي يتناسق تناسقاً يوشك أن يكون تاماً مع الرأي الشيعي في النجف. أما في كربلاء فقد أحبط الوطنيون مسعى السلطة في مصادرة الرأي الحقيقي الذي لم يكن يختلف في جوهره عما انتهى إليه الأحرار في النجف والكاظمية[173] ولعله من هنا تؤكد المس بل أن منطقة النجف

---

(168) كان معظم زعماء الشيعة علماء روحانيين ورؤساء عشائر يلحون على أن يكون أحد أنجال الشريف حسين ملكاً على العراق.

(169) هي النجف وكربلاء والكاظمية.

(170) البطولة في ثورة العشرين، ص 113.

(171) م. ن، ص 113؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 41.

(172) كان من خطابه في الاجتماع الذي عقد في النجف لمدارسة الاستفتاء والغاية التي كان يرمي إليها الإنكليز منه: «إننا نرغب في أن تكون لنا حكومة عربية مستقلة... ولما كنا عرباً ولسنا فرساً أو تركاً أو إنكليزاً فنختار أميراً فارسياً أو تركياً أو إنكليزياً فيجب أن نختار أميراً عربياً وحيث إن البيت الشريفي في مكة أكبر بيت في العالم العربي فإننا نرغب في أن يرئس هذه الحكومة أحد أنجال جلالة الملك حسين».
الثورة العراقية الكبرى، ص 42 نقلاً عن أمين سعيد، الثورة العربية الكبرى، المجلد الثاني، ص 16؛ والحقائق الناصعة، ص 77.

(173) كانت وسيلتهم إلى ذلك استفتاء بارعاً وضع بين يدي الإمام الشيرازي يتصل بحكم المسلم في اختيار غير المسلم للسلطة وقد أجاب عنه: «بأنه ليس لأحد من المسلمين أن ينتخب ويختار غير المسلم للإمارة والسلطة على المسلمين» وما يصدر عن المرجع الديني الشيعي من فتوى يعتبر ملزماً. البطولة في ثورة العشرين، ص 120.

كانت تفضل تنصيب أمير مسلم وأن المجتهدين في كربلاء والكاظمية حرموا على المسلمين أن يصوّتوا لغير تشكيل حكومة إسلامية[174] ويبدو أنه حتى الموقف الشيعي الرسمي في بغداد وكان مثله القضاء المرتبط بالسلطة لم يستطع هو الآخر أن يخرج عن هذا الإجماع في رفض الاستفتاء والمشاركة في إفساده[175].

لقد كان الرأي الشيعي على العموم يمثل رغبة ملحة في أن يقوم في العراق حكم مستقل يوجهه أمير عربي هاشمي. وينبغي أن يكون واضحاً في الذهن أن ما طرح في الاجتماعات الشيعية من تفكير بالجمهورية كان خاطرة لم تحظَ باهتمام جدي لأنها كانت تفتقر إلى طرفها الذي لم يكن قد وجد بعد[176]. ولعله من هنا كان التفكير بالنظام الجمهوري وحتى بعيداً عن الأوساط الشيعية لا يروق لمعظم المسلمين في العراق[177].

---

(174) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 123.

(175) الثورة العراقية الكبرى، ص 38. وكانت السلطة قد دعت إلى اجتماع يعقد في بغداد يمثّل السنّة والشيعة على حد سواء وقد خططت لأن يخرج المجتمعون بنتيجة تتفق وآراء رجال الإدارة البريطانية المنتمين للمدرسة الاستعمارية الهندية فأفسد قاضيا السنة والشيعة هذا المخطط وطالبا بحكومة عربية مستقلة يرئسها ملك مسلم.

(176) البطولة في ثورة العشرين، ص 114؛ والحقائق الناصعة، ص 77؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 42. وكان الحاج عبد الواحد سكر في خطابه الذي سبقت إليه إشارة قد أكد أن العراق لم يكن كفواً للجمهورية.

(177) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 121؛ ونوري عبد الرزاق حسين، تيارات سياسية في الحركة الوطنية العراقية، ص 18. ففيها يذهب المؤلف إلى أن كثيراً من العراقيين نادوا آنئذٍ بالجمهورية وعلى رأسهم الزعيم الوطني الكبير جعفر أبو التمن. وليس هذا ببعيد إذا ربط بنزعة يسارية. ولكن اليسار يومئذٍ لا يمثل كثرة! ويؤكد محمد مهدي كبة في مذكراتي في صميم الأحداث ظهور هذه النزعة زاعماً أن الحاج عبد الله فيلبي هو الذي كان يغذيها بعد فشله في أن يقنص العرش لصديقه الحميم ابن سعود. انظر من هذه المذكرات، ص 22؛ والدكتور علي الحديدي، محمود سامي البارودي، ص 129. فقد كان التفكير في النظام الجمهوري عشية ضرب الإسكندرية وراء ثورة عرابي وارداً في اجتماعات السياسيين لتحديد أنواع الحكم التي تصلح للبلاد. ويعترف البارودي بأن العلماء لم يستجيبوا لهذه الدعوة لأنهم كانوا متأخرين عن زمنهم. وليس بعيداً أن يتصور هذا في العراق.

أصوات ناشزة في غمرة النضال

ومع ذلك فقد ارتفعت أصوات ناشزة ظلت موضع سخط الغيارى من أحرار العراق. ويلاحظ بوضوح أن هذه الأصوات ترتبط أبداً بمصالح مادية كان أصحابها يضعونها فوق كل اعتبار. ففي القطاع الشيعي كان نقيب الأشراف في النجف يخرج على ما انعقد عليه الإجماع من المطالبة بحكم وطني مستقل ويطالب ببقاء الإنكليز حكاماً على العراق. ويقع في كربلاء والحلة والكاظمية مثل الذي يقع في النجف فقد كان ذوو المصالح المادية يفضلون أن يستمر الحكم البريطاني لأنه في زعمهم ـ وذلك تسويغ مصطنع ـ أقدر على أن يشيع الاستقرار والازدهار(178).

ولم تكن الأصوات الناشزة في القطاع السنّي بأقل منها في القطاع الشيعي فقد كان نفر من أبناء الموصل يصرّون على المطالبة بالحماية البريطانية(179) وكانت طائفة من الأسر البغدادية ترفض أن تمثّل الجانب السنّي في اجتماع بغداد الذي دعت إليه السلطة الأجنبية لأنها ترفض مبدأ الاستفتاء من الأساس وترى فيه توريطاً لشعب ما يزال عاجزاً عن أن يستقل بحكم نفسه(180).

وفي اجتماع آخر تدعو إليه الفئات الوطنية احتجاجاً على مصادرة الرأي الحر في الأسئلة الثلاثة التي طرحتها السلطة للاستفتاء تتزاحم هذه الأسر على الحضور لتضع بين أيدي الإنكليز قائمة بأسماء الأحرار ورغبة في استئصال شأفتهم(181).

وعلى مستوى القمة في القيادة الدينية كان يبدو أن للسيد عبد الرحمن الكيلاني، نقيب الأشراف والمرجع السنّي الأعلى في العراق رأياً في الأحداث القائمة يبعث على الاستغراب، فقد كان يصرّح في أحاديثه الخاصة مع الحكام السياسيين بأنه يرفض تعيين أمير عربي على رأس الحكومة في العراق لأنه لم يكن على درجة من

---

(178) الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 36-41. وربما كانت الأصوات الناشزة في الحلة مرتبطة بمأساتها التي وقعت في تشرين الثاني 1916م وهي المأساة التي أظهر فيها الأتراك بربرية لا مثيل لها في التقتيل والتشريد.

(179) م. ن، ص 36.

(180) من الغريب أن المس بل تربط عدم حضور الاجتماع بأنه يتميز بميول تقدمية. فصول من تاريخ العراق القريب، هامش رقم 2، ص 124.

(181) كوتلوف، ثورة العشرين التحررية الوطنية في العراق، هامش رقم 35، ص 150.

النضج تؤهله لأي نوع من أنواع الحكم العربي. ومن هنا كان يدعو إلى استمرار الإدارة البريطانية التي يتحتّم عليها في رأيه أن تتعاون مع سكان البلاد وتتدرج بالإكثار من استخدامهم[182]، وكان يؤكد على وجود الحاميات البريطانية في البلاد من أجل المحافظة على السلم ويعرب عن أسفه لاستفتاء الرأي العام عن مستقبل الحكم في البلاد[183].

ثم هو يحاول في حديث له مع المس بل أن يسخر من الرئيس الأميركي ويلسن الذي أطمع شعوب الشرق ـ على حد زعمه ـ بالحكم الذاتي في غير معرفة بطبائع هذه الشعوب كما يحاول أن يسوّغ حق الإنكليز في الاستمتاع بخيرات العراق بما أراقوا من دمائهم فوق ثراه[184]. وحين يفضي الحديث إلى ترشيح الشريف أو أحد أنجاله لمنصب الإمارة في العراق يستبدّ بالنقيب انفعال ظاهر حتى أنه ليفضل ألف مرة عودة الترك إلى بغداد على أن يرى الشريف وأحد أبنائه حاكماً على بلاده!!

ويتلمس النقيب تسويغاً لذلك بأن الحجاز غير العراق! وتلك مقولة تعجز عن أن تحجب حقيقة الانفعال، ذلك لأنه وراء واقع الزهد بالمنصب يظل التطلع إلى حاكم من خارج العراق تشكيكاً بقياداته المحلية. ومع ذلك ينبغي أن نتذكر أن النقيب كان قد رأس أول وزارة في تاريخ العراق المعاصر وأنه لم يكن يخلو من مطامع شخصية سياسية[185].

وفي القطاع الشيعي وعلى مستوى القمة في القيادة الدينية كذلك، كان السيد كاظم

---

(182) يذكرنا هذا الرأي بموقف الإمام محمد عبده في بادئ الأمر من ثورة عرابي في مصر وكان قد بناه على أنه «ليس من الحكمة أن تعطى الرعية ما لم تستعد له فذلك بمثابة تمكين القاصر في التصرف بماله قبل بلوغ سن الرشد وكمال التربية المؤهلة والمعدّة للتصرف المقيد ولكنه حين رأى (أن المسألة تتعلق بكرامة الأمة بعد أن تدخل الأجانب واستعان بهم توفيق احتضن الثورة وعاد قوة روحية عظيمة لها) وهذا هو الذي يميز الإمام محمد عبده عن السيد النقيب. عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ج 1، ص 240-242، 1948م،

(183) الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 38؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 168.

(184) تقدر خسارة الرجال بمائة ألف بين قتيل وجريح وتقدر خسارة الأموال بمئات الملايين من الجنيهات. محاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ص 17.

(185) إبراهيم الوائلي، ثورة العشرين في الشعر العراقي، 1968م، ص 20؛ وفصول من تاريخ العراق القريب، ص 176، 182.

اليزدي ينزع منزع النقيب في القطاع السنّي. ولم يكن غريباً أن يتبنّى رأياً في الاستفتاء يخالف ما أجمع عليه الأحرار من رفض الحماية البريطانية بعد الذي كان من رأيه في «المشرطة» والانقلابات السياسية في الآستانة وطهران. ويخيّل إلينا أن ذلك لا يربط بـ «تقية تفرضها التبعية الأجنبية بقدر ما يربط بتهافت الشخصية السياسية والانغلاق على أضيق المعاني في الزعامة الدينية»[186]. لقد كان زميله الشيرازي فيما بعد ينفتح على معنى كبير في هذه الزعامة بكل ما يؤهله له مركزه الديني من قوة[187].

ومهما يكن من أمر فقد كان طبيعياً بعد الذي خطط لمصادرة الرأي الحر في الاستفتاء أن يتوافر للسلطة المحتلة سبعة عشر استجواباً يطلب معظمها بأن تستمر إنكلترا وحدها في إدارة البلاد[188]. ثم كان بعد ذلك أن زعم الكولونيل ويلسن وهو يبرق إلى حكومته بنتائج الاستفتاء: «إن الأكثرية لا ترغب في تبديل الحكم القائم وإن الأقلية تطالب بأمير عربي تحت الهيمنة الإنكليزية»[189].

وظل هذا التزوير عاجزاً عن أن يشيع استقراراً حقيقياً في العراق حتى طلع الحلفاء

---

(186) كانت مواقفه من القضايا الوطنية تثير الاستغراب أحياناً وتكشف عن نزعة عنصرية أحياناً أخرى فبينما هو في الاستفتاء ينصح بالاجتماع والمداولة وموافاته بالنتيجة يعود فيزعم أنه رجل دين لا يعرف غير الحلال والحرام ولا دخل له في السياسة... والواقع أنه بعد احتلال بغداد جعله الإنكليز موضع ثقتهم فأساءوا بذلك إلى منزلته في النفوس وإلى أنفسهم أيضاً. الحقائق الناصعة، ص 78؛ والثورة العراقية الكبرى، ص 42.
وكان رجال الدين قد أفتوا بوجوب بذل النفس والنفيس لنصرة الدولة العثمانية حين هاجمت إيطاليا طرابلس الغرب وقد أسهم في إصدار هذه الفتوى علماء السنّة والشيعة جميعاً ما عدا السيد كاظم اليزدي! ومما يلفت النظر أنه عاد فأصدر فتواه حين هاجمت روسيا إيران ذاكراً في الفتوى أن المسلمين يجب أن يقوموا بأمر الدفاع عن طرابلس وعن إيران!! الدكتور علي الوردي، لمحات اجتماعية من تاريخ العراق الحديث، ج 3، 1972م، ص 189.

(187) هو الشيخ محمد تقي الحائري الشهير بالشيرازي وكان الوطنيون قد شعروا بأن هناك روحاً خبيثة تدبّ في البلاد وأن مساعي تبذل تحت الخفاء لتأتي أجوبة الاستفتاء مطابقة لرغبة السلطان فاستفتوا المرجع الكبير بجواز انتخاب غير المسلم للإمارة والسلطنة على المسلمين فأفتى بما يحرّم ذلك وقد سبقت إشارة لهذه الفتوى. الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 35؛ والحقائق الناصعة، ص 81.

(188) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 122-123.

(189) الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 24.

على العالم العربي بمهمة الانتداب فكان ذلك إيذاناً بتصعيد جديد للنضال دفعت به الأحداث فيما بعد إلى أن ينفجر بثورة[190].

الانتداب على حقيقته

ولكن ما الذي كان يعنيه الانتداب على حقيقته؟

في اجتماع خطير للمجلس الأعلى لدول الحلفاء في سان ريمو[191] تقرّر أن تمنح إنكلترا انتداباً مطلقاً على كل من فلسطين والعراق! وبهذا كان الإنكليز يكشفون عن وعودهم الزائفة التي قطعوها للوطنيين العرب في مختلف الأوقات[192].

والانتداب على حقيقته: «**وضع دولي جديد قصد المستعمرون به أن يتخذوه وسيلة لاقتسام البلدان المفتوحة وأن يسدلوا على أطماعهم باسمه ثوباً شرعياً قانونياً بحجة الأخذ بيد الشعوب المتخلفة حتى تتمتع بحسنات الحضارة**»[193].

ولعله من هنا يؤكد أرنولد ويلسون أن للانتداب معنيين في اللغة الإنكليزية وأن السيطرة وهي أحد هذين المعنيين ما تنفك هي المقصودة في لغة السياسة[194] لقد كان يبدو أن الذين تخلصوا من حكم أجنبي يقعون مرة أخرى تحت حكم أجنبي آخر[195].

---

(190) كوتولوف، ثورة العشرين التحررية، ص 161.

(191) كان ذلك في الخامس والعشرين من نيسان عام 1920م.

(192) كوتولوف، ثورة العشرين التحررية، ص 178؛ ونجيب الأرمنازي، محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، مطابع دار الكتاب العربي بمصر 1954م، ص 11.

(193) انظر: محاضرات الأرمنازي، هامش رقم 1، ص 6.

(194) أرنولد ويلسن، ثورة العراق، هامش رقم 1 من الصفحة نفسها، ص 56؛ والدكتور حسن العطار، الوطن العربي، هامش رقم 2 من الصفحة نفسها، ص 27؛ ونهرو، لمحات من تأريخ العالم، ص 239. فعنده أن الانتداب وإن يكن في ظاهره أمانة مقدسة في عنق المنتدب لتمدين المنتدب عليه أشبه بائتمان الذئب على الشاة! وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، هامش رقم 181. ففيه: «أن العالم أدرك حقيقة هذه الانتدابات أول ما أدركها في 25 حزيران 1920م من الخطاب الذي ألقاه اللورد كرزن وزير الخارجية البريطانية في مجلس اللوردات فقد أعلن فيه بصراحة أن انتدابات جمعية الأمم حديث خرافة لأنها ليست سوى وسيلة لتوزيع البلدان المفتوحة بين المنتصرين.

(195) الوطن العربي، ص 27.

ووراء هذه الأزمة لم يكن بد من أن يتنادى العراقيون من أجل التحرير في جبهة وطنية موحدة تذوب فيها جملة الفروق والاختلافات ويلتقي على أهدافها الأحرار من السنَّة والشيعة على حد سواء(196).

المؤثرات الخارجية في نضال العراق من أجل التحرير

أ ـ الثورة العربية الكبرى

الواقع أن العرب لم يثوروا خلال الحرب العالمية الأولى ضد الحكومة التركية لأنها سيئة الصيت بقدر ما ثاروا لأنهم كانوا ينزعون بحماسة إلى استقلال حقيقي بعيد عن الهيمنة الأجنبية(197).

وإذا كانت هذه الثورة قد ارتبطت في الأساس بشخصية الحسين بن علي فذلك لأن الرجل كان عشية هذه الثورة صاحب النفوذ الأكبر في العالم العربي(198). وفي غير مبالغة يبدو أنه كان مقصد رجاء حتى قبل هذه الفترة. ولعله من هنا كان الأحرار من النواب العرب في البرلمان العثماني يؤكدون ولاءهم له ويعترفون بغيرته على الدين والأمة ويعدون بالانضمام إلى ثورته على الاتحاديين بعد الذي أدركوه من عزم هؤلاء على تسويد الطورانية وتتريك العنصر العربي أينما وجد(199). وعلى الرغم من أن

(196) كوتولوف، ثورة العشرين التحررية. .، ص 226-267؛ وأرنولد ويلسن، ثورة العراق، هامش رقم 2، ص 58؛ ونهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 332. ففيها أن رد فعل شديد وقع إثر إعلان انتداب بريطانيا على العراق فقد احتجَّ الأهالي بشدة ثم تطور الاحتجاج إلى اضطراب وتطور الاضطراب إلى ثورة فسرعان ما انتشر لهيبها حتى عمَّ البلاد بأسرها.

(197) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 161 نقلاً عن مقال للورنس نشر في جريدة «التايمز» اللندنية في عددها الصادر في 23 تموز 1920م.

(198) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 109.

(199) لقد أرسل إليه طالب النقيب وثيقة وقَّعها طائفة من النواب العرب جاء فيها:
«نحن النواب العرب في مجلس الأمة نعهد إلى حسين باشا في حكم مكة ونقرّ باسمنا واسم البلاد التي يمثلها بأنه له وحده السلطة الدينية على البلاد العربية ونحن مستعدون أن نجاهر علانية بهذه البيعة متى دعت الأحوال إلى ذلك». في غمرة النضال، ص 88.

تشكيل حكومة عربية مستقلة كان حلماً راود مخيلة الشريف منذ زمن طويل وأن الحرب العالمية الأولى كانت مناسبة ممتازة لتحقيق هذا الحلم فإن الحرص على احتمال الفرصة لم ينفذ إلى مواطن الضعف في أعصاب الشريف فتستبد به خفة. وقد ظل الرجل بعيداً عن أن يرتجل الموقف العربي الحاسم حتى تكون كل مسوغاته قد توافرت(200). ولعله من هنا كان يدفع بابنه فيصل إلى دمشق ليتعرّف إلى حقيقة الرأي العام العربي فيها ـ وكانت مركزاً مهماً من مراكز الدعاية ـ فيجد حكماً جائراً يستأصل شأفة الأحرار أينما وقع عليهم، ونداءً حاراً بالثورة ورغبة مشروطة في محالفة الإنكليز قامت في أساس المطاليب الإقليمية التي طرحت خلال المفاوضات التي عرفت بمفاوضات الحسين ـ مكماهون(201).

= ومن المفارقات أن يكون طالب النقيب في طليعة المعارضين الذين رفضوا فيما بعد أن يترأس الشريف أو أحد أبنائه حكومة عربية في العراق وكان ينحو بذلك منحى عبد الرحمن النقيب الذي سبق أن أشرنا إلى موقفه من هذا الأمر.

(200) كان الشريف قد طيّر في شهر آذار من عام 1916م إلى أنور باشا البرقية التالية:
«إن خروج الدولة العلية منصورة من الحرب الحاضرة يتوقف على اشتراك جميع العناصر العثمانية فيها ولا سيما العرب. والجانب الأهم من ميادين القتال في بلادهم. وعلى تأييدهم لها قلباً وقالباً في نضالها. ويلوح لي أن إرضاء الشعب العربي يتوقف على مداواة قلبه الذي برّحه اتهام عدد كبير من أبنائه بتهم سياسية مختلفة والقبض عليهم ومحاكمتهم أمام المحاكم العسكرية بالدواء التالي: 1-إعلان العفو العام عن المتهمين السياسيين. 2- إنالة سوريا ما تطلبه من نظام لامركزي. 3-جعل إمارة مكة وراثية وإبقاؤها على حالتها الحاضرة. فإذا قبلت هذه المطالب أتعهد بحشد القبائل العربية بقيادة أبنائي في ميدان العراق وميدان فلسطين وإذا لم تقبل فأرجوكم ألّا تنتظروا مني شيئاً سوى الابتهال للحق جلّ وعلا بأن يهب للدولة النصر والتوفيق».
وقد أجابه أنور قائلاً: «وصلت برقيتكم ولما كان طلب إعلان العفو وتطبيق نظام اللامركزية في سوريا واستبقاء إمارة مكة في شخصكم وفي أولادكم خارجاً عن اختصاص سيادتكم فالاستمرار في طلبه ليس من مصلحتكم». الحرب العظمى، الجزء الثامن، ص 9.

(201) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 109-110. ففيهما أن ممثلي جمعيات العرب السرية كانوا ينادون بالثورة ومحالفة البريطانيين المبنية على قبولهم مجموعة من شروط معينة وقد سلمت هذه الشروط الموسومة ببروتوكول دمشق إلى فيصل ليوصلها إلى أبيه.

لقد كان الشريف حسين إذن يمضي إلى الثورة مستهدياً بتطلعات الأحرار العرب الذين عاشوا واقع الحكم الطوراني الأحمق(202) وحين سنحت الفرصة للقيام بعمل إيجابي أظهر استعداده لمحالفة الإنكليز شريطة أن يضمنوا للبلاد العربية استقلالها إذا ما جاءت نتيجة الحرب لمصلحته.

والواقع أن صلة الشريف بالإنكليز لم تكن وليدة الظروف التي اقتضتها الحرب في عام 1914م وإنما هي صلة قديمة كان طابعها في البدء طابع مجاملة فقد كان من عادة الأمير عبد اللّه ممثل مكة في مجلس المبعوثان التركي أن يعرج على القاهرة في ذهابه إلى الآستانة وفي رجوعه منها وأن ينزل ضيفاً على الخديوي عباس حلمي في قصر عابدين. واغتنم اللورد كتشار معتمد بريطانيا في مصر يومذاك فرصة وجود الأمير في القاهرة عام 1913م فزاره في القصر المذكور وبثّه شكر حكومته على ما يلقاه الحجاج الهنود من الرعاية الحسنة من أبيه. ثم تكررت اللقاءات بعد ذلك بين اللورد والأمير(203) وكانت أزمة الوالي الجديد في الحجاز وما نتج عنها من إعلان الإضراب العام في مكة وجدة احتجاجاً على ما كان يخطط لتجريد الشريف من امتيازاته ونفوذه وما تبع ذلك من إعلان الحرب العظمى وإهمال المشاريع المتعلقة بالبلاد العربية سواء ما اتصل منها بالإصلاح أو بإنشاء إمارة في مكة ثم ما كان يتوقّع من دخول الأتراك الحرب إلى جانب الألمان. جميع هذا كان يمهد إلى أن يستأنف وراء شهر آب من عام 1914م حديث كان قد انقطع في موقف الإنكليز الإيجابي من مطالب العرب القومية، ومن أن تكون الخلافة مرة أخرى فيهم(204).

ثم دخلت تركيا الحرب فعلاً في تشرين الثاني من عام 1914م ولم يكن الإنكليز

---

(202) إن التشهير بفظاعة المذابح التركية واستشهاد العرب فيها كان بارزاً جداً في العراق وسوريا ولبنان حيث كانت فكرة العداء لتركيا قد اتخذت أعنف وجوهها. صراع العرب خلال العصور، ص 104.

(203) علي جودة الأيوبي، ذكريات، من 1900 إلى 1958م، ط 1، بيروت 1967م، ص 39.

(204) وجرى في بعضها حديث حول السياسة التي ستتبعها بريطانيا حيال العرب بعد تفاقم الأزمة بين الاتحاديين والشريف. وكان واضحاً أن إنكلترا شديدة الحرص على إبقاء صلاتها ودية بالترك وأنه إذا كان لا بد من مساعدة العرب فما يتوقع أن تكون خارج هذا النطاق. وطبيعي بعد ذلك أن يستشعر الشريف يأساً من الانتفاع بالإنكليز في طموحه إلى التحرر. مجلة «الحرب العظمى»، الجزء الثامن والعشرون، بيروت، ص 21.

قد يئسوا بعد من استمالة الشريف إليهم فكتبوا إليه: إن الأتراك قد دخلوا الحرب إلى جانب أعدائهم وأنهم على أتمّ الاستعداد لمساعدته في قضيته. ومنذ هذه اللحظة بدأت مرحلة أخرى من التفكير الجدي في اتصال الشريف بالإنكليز سعياً وراء التحرير. والواقع أنه حتى تشرين الأول من عام 1915م لم يكن قد اتضح للشريف موقف إيجابي من العرض الذي تقدّمت به دار الحماية البريطانية في مصر. ثم كان بعد ذلك مؤتمر الطائف الذي قرر الشريف وأبناؤه فيه إعلان الثورة بالاتفاق مع الإنكليز على أن يكون ذلك أساساً لتحرير العرب واستقلالهم[205].

وهكذا يكون الرأي الذي انتهى إليه الشريف في ربط المصير العربي بوعود الإنكليز قد اختصر اختصاراً طويلاً ولم يكن قد ارتجل ارتجالاً[206].

ومع ذلك ظل الشريف يتميز بأنه خان قضية العرب، لكأن الذين يذهبون هذا المذهب ينظرون إلى نتائج الحركة ولا ينظرون إلى ظروفها التي اقتضتها. والحق أنه إذا نظر إلى جملة الظروف التي قامت في ظلها الثورة أمكن أن تعدّ ضرورة وطنية[207]. ومع ذلك يبقى أن الشريف ـ وإن قهرته ظروف صعبة على التحالف مع

(205) جاء في رسالة المعتمد البريطاني في مصر إلى الأمير عبد اللّه: «بما أن الأتراك قد دخلوا الحرب إلى جانب الأعداء فنحن على أتمّ الاستعداد لمساعدة شريف مكة في قضيته وتقديم كل ما يريده من معونة». وحين أطلع عبد اللّه والده على هذه الرسالة قال له: لا يمكنني أن أعمل شيئاً قبل أن أستشير العرب وأسألهم رأيهم. مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 28، ص 23.

(206) قدم ياسين الهاشمي باسم ضباط العراق وعلي رضا باسم ضباط سوريا وعبد الغني العريس باسم الشباب السوري في كانون الثاني من عام 1915م طلباً إلى الشريف حسين يحملونه فيه على إعلان الثورة كما قدموا له مشروعاً كاملاً باستعداد سوريا للثورة وبرنامج هذه الثورة. مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 31، ص 23.

(207) كان بين هذه الظروف أن الاتحاديين نزعوا كل ثقة من الشريف وراحوا يتحينون الفرص لاعتقاله وإبعاده. وكان بين هذه الظروف كذلك وضع الحجاز الاقتصادي فقد ضرب الإنكليز على سواحله حصاراً بحرياً تشككاً منهم بإخلاص العثمانيين لهم وتوقعاً لأن يخوضوا الحرب مع الألمان ضدهم فعطلوا بذلك مواسم الحج وقد تعود الحجازيون أن يعيشوا بما تدرّه عليهم هذه المواسم. ولم تعر الآستانة هذه الحالة المؤلمة أهمية واعتذرت بسوء الحالة الاقتصادية وحاجة الجيش إلى القوت. ثم كان بين هذه الظروف ما وقع من إمعان في تصفية المفكرين من أحرار العرب تصليباً فوق أعواد المشانق وتشريداً تحت كل كوكب.

الإنكليز ـ مدعو بحكم المسؤولية الكبيرة التي تفرضها عليه زعامته للعرب يومذاك أن يناور بذكاء السياسي البارع فلا يعطي أكثر مما يأخذ، ولا يقبل النص في صياغة تحتمل أكثر من وجه. فإلى أي مدى كانت مراسلات حسين ـ مكماهون تتضمن اتفاقاً واضحاً ملزماً يمنح العرب حريتهم على نحو ما يرد في الصورة التي حملها فيصل إلى لندن مطالباً بتنفيذها[208].

باستثناء قلة من مؤرخي العرب ترى في المراسلات بنوداً غامضة لا تنطوي على حد صريح بالاستقلال[209] أو ترى فيها اتفاقية ـ وإن نصت على الاستقلال ـ ولكنها تخلو من توقيع وزير الخارجية البريطانية وقد تم ذلك بقصد لئلا تتعارض بنودها وبنود اتفاقية سايكس ـ بيكو من جهة ولكي يتسنى فيما بعد إنكارها وعدم الالتزام بمضامينها من جهة أخرى[210] باستثناء هذه القلة فإن جميع من عرض لها من المؤرخين العرب كانوا يجدون فيها اتفاقية واضحة وملزمة[211].

= يضاف إلى هذا ما انتهت إليه الخلافة الإسلامية على أيدي الاتحاديين العلمانيين فقد فرغوها من مضمونها التقليدي فلم تعد جديرة بأن تهزم في العالم الإسلامي كل القوميات المحلية وجميع التيارات العنصرية. هذا جميعه إلى خطر الضياع في ظل الاتحاديين منتصرين أو منكسرين.
السياسة والستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 375؛ ومجلة «الحرب العظمى»، الجزء 28، ص 18، 21، 22.

(208) في العدد الصادر بتاريخ 15 شباط من عام 1930 من جريدة «المفيد» الدمشقية أفضى الأمير فيصل لها بحديث أكد فيه أنه حين رفع إلى رئاسة مجلس الوزراء البريطاني صورة من المعاهدة التي تقررت مع الإنكليز أنكرت رئاسة الوزراء وجودها أشد الإنكار.
مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 30، ص 11-12؛ ومصر والعراق، ص 287. ففيها أن ثورة الشريف قامت دون أن يحصل على تعهدات أكيدة من الإنكليز باحترام حرية البلاد العربية واستقلالها مما أدّى إلى وقوعها في قبضة الاستعمار الإنكليزي الفرنسي. ونحن لا نميل إلى هذا الرأي لِمَا سيجيء فيما بعد من أدلة لا تؤيده.

(209) الدكتور حسن العطار، الوطن العربي، ط. 1966م، ص 17.

(210) سليمان فيضي، في غمرة النضال، ص 230، 231.

(211) مذكرات الأيوبي، ص 29؛ ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 193؛ وفريق المزهر آل فرعون، الحقائق الناصعة، ط 1، 1952م، ص 67-68؛ وصراع العرب خلال العصور، ص 105؛ والدكتور محمد ضياء الدين الريس، في التاريخ الإسلامي

ويختلف المؤرخون الأجانب في نظرتهم إليها اختلافاً شديداً، ففي نظر البعض أن استقلال العرب لم يخطر ببال الحلفاء إلا في ظل الوصاية[212]، وفي هذا الضوء ينبغي أن تفهم الرسائل التي تبودلت بين الشريف حسين والسر مكماهون. وفي نظر البعض الآخر: إن هذه المكاتبات لم تحل موقف الحرب لا في حدود مركزهم من الحلفاء وإذا كان الطرفان قد التقيا فيها على شيء فذلك أنهما التقيا على مطلب استقلال البلاد العربية نهائياً عن الدولة العثمانية وربما ظن العرب أن وقوفهم إلى جانب الحلفاء مسوغ لأن ينالوا استقلالهم بلا قيد أو شرط[213].

ويؤكد البروفسور لتشوفسكي[214] (أن السر مكماهون تعهد بتعليمات من الحكومة البريطانية ونيابة عن إنكلترا بتأييد استقلال العرب في الرقعة الواسعة التي حددتها المراسلات باستثناء لبنان وبلاد العلويين في الشمال وإبقاء غموض غير يسير بالنسبة لفلسطين. وقد ضمنت بريطانيا علاوة على هذا الاعتراف الأساس بمطاليب العرب القومية حماية الأماكن المقدسة ضد الاعتداء الخارجي. ثم تعهدت بتقديم المشورة والمساعدة في تأسيس حكومة عربية جديدة وأمنت لنفسها في مقابل ذلك الحق المطلق في تقديم مثل هذه المشورة كما احتجزت لنفسها امتيازات إدارية خاصة في ولايتي بغداد والبصرة)[215].

= الحديث، ص 199. وانظر مجلة «المقتطف» عدد حزيران، عام 1931م، فقد ذكر الدكتور عبد الرحمن الشهبندر في مقالة له تحت عنوان «الورنس في الميزان» أن نائب الملك في مصر لما تناول أمراً بعقد اتفاقية مع الحسين بن علي أرسل إنذاراً شديد اللهجة إلى حكومته زعم فيه أن تأييد القضية الوطنية في بلاد العرب عمل محفوف بأعظم الأخطار وأشد المهالك لأن حرية العرب قد تنمو في أحد الأيام بتمصير الغول الذي افترس صانعه في رواية لفرنكشتاين.

(212) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 30، ص 11-12.

(213) م. ن، الجزء 30، ص 12-13 نقلاً عن «القول الحق» في تاريخ سوريا وفلسطين والعراق للمستر ج .ف. فودر أحد الإنكليز المشتغلين بالقضايا العربية فقد كرّس في كتابه فصلاً كاملاً لمناقشة هذه القضية.

(214) هو جورج لوتشوفسكي بولندي الأصل رحل في نهاية الحرب العالمية الثانية إلى أميركا وعيّن أستاذاً للعلوم السياسية في جامعة كاليفورنيا وقد تسنّى له خلال اشتغاله سفيراً لبلاده في إيران أن يدرس أحوال الشرق الأوسط وشؤونه.

(215) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، 1965م، ص 111.

ويذكر المستر غريفز عن صديقه لورنس في كتابه الذي سمّاه باسمه: «إن لورنس شرح للملك جورج بصورة خاصة أن الدور الذي مثله في الثورة العربية لم يكن مشرفاً له ولا لبلاده ولا للحكومة الإنكليزية لأنه أمر بأن يمني العرب بالأماني الكاذبة ثم التمس أن يعفى من قبول الأوسمة التي أنعم بها عليه لنجاحه في الخديعة والاحتيال»[216].

وفي هذا الضوء يمكن الاطمئنان إلى ما يذهب إليه الكاتب الفرنسي جاك برتولي من أن العبارة التي أنهى بها لورنس كتابه عن «الثورة العربية» لم تكن عشية دخوله دمشق، والمؤذن ينادي المسلمين إلى الصلاة ويذكرهم بأن اللّٰه رحمهم ونصرهم مجرد شعور بأنه «كان أقرب إلى البادية منه إلى الإنكليز» وإنما كانت يقظة ضمير واخز يذكر صاحبه بأنه وحده يعلم أن ثقة المؤمنين بوعود الحلفاء لم تكن في موضعها[217]. ويعيدٌ، في هذا الضوء كذلك، أن يطمئنَّ إلى ادعاء لورنس بأنه لم يكن على علم بمعاهدة سايكس ـ بيكو[218].

وجاك برتولي نفسه يرى أن: «إنكلترا قد تعهدت بالوعود التي قطعتها على نفسها رسمياً ألّا تعقد الصلح مع الأتراك قبل أن تحقق استقلال البلاد العربية ووسعت بعض

---

(216) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 30، ص 13؛ ونهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 310. ففيها أن «بريطانيا قطعت مختلف أنواع الوعود لإنشاء دولة عربية موحدة وعلى هذا الأساس أعلن الشريف حسين الثورة على الأتراك والتحالف مع الإنكليز».

(217) أنهى لورنس كتابه عن الثورة العربية بالعبارة التالية: «عندما دخلت دمشق وسمعت صوت المؤذن رأيتني أقرب إلى البادية مني إلى الإنكليز». وكانت عبارته قبل أن تمر بها يد الرقيب هكذا: «ولما جن الليل وسمعت صوت المؤذن انقبضت نفسي وشعرت بحزن شديد يتملكني، ويبعث أمامي أهوال وقائع النهار وكنت أعلم وحدي أن ثقة المؤمنين كانت في غير موضعها». من مقال لجاك برتولي عن الكولونيل لورنس. مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 31، ص 9.

(218) م. ن، ص 8.

«وبالرغم من أن لورنس قدم لزعماء العرب أجلّ الخدمات أثناء انعقاد مؤتمر فرساي وبعث إلى جريدة «التايمز» برسالة اتهم بها حكومته ونسب إليها الرياء والمداهنة فقد وافق أخيراً على النظام الاستعماري البريطاني بشكله الانتدابي وذلك في صدد حديثه عن تشكيل حكومة راقية متقدمة في العراق يحرس الأسطول الإنكليزي شواطئها... م. ن، ص 9-10.

التحقيقات فيما يتعلق بالعراق ولبنان لأن العراق موطن البترول ولبنان منفذه إلى البحر الأبيض المتوسط»[219]. وقبل الاعتراف باستقلال العرب بسنة واحدة عقدت بين إنكلترا وفرنسا معاهدة قسرية اقتسمت الدولتان بموجبها الأقطار العربية[220].

ويعترف مكماهون في ردّه على هذه الرسالة بأن مصالح العرب ومصالح إنكلترا مشتركة فعلاً وأن الإنكليز يرغبون في استقلال البلاد العربية ويوافقون على أن يكون الخليفة عربياً عريقاً في عروبته. أما ما يتعلق بالحدود فقد زعم أن البحث فيه والوقت قصير والحرب قائمة سابق لأوانه[221].

ويعود الشريف في رسالته الثانية[222] فيصارحه بأن الإجابة غامضة وهي باردة فيما يتعلق بالنقطة الأساس ويعني بها نقطة الحدود. بل هي تشعر بعدم الرضا والنفور من الحديث في موضوع الحدود الطبيعية التي هي مطالب شعب يؤمن بأن حياته في هذه الحدود وهو متفق إجماعاً على هذه العقيدة. ثم إن هذا المطلب ليس شخصياً وإنما هو مطلب جماعي، والشعب العربي كله[223] ينتظر بصبر فارغ نتائج المفاوضات المتوقفة على موافقة الإنكليز أو رفضهم لقضية الحدود[224].

---

(219) وهو كذلك منطقة نفوذ لحليفتها فرنسا.

(220) يلاحظ أن البروفسور جورج لتشوفسكي وحده يؤكد أن تعهد مكماهون للحسين سبق اتفاقية سايكس بيكو بستة أشهر وحينما عقدت الأخيرة كانت تتَّفق، بكل وضوح، مع تعهدات مكماهون وتؤلف نقضاً للعهد الذي قطع للعرب ولذلك لم يخبر الشريف حسين بها... ويحاول المستر غريفز في كتابه (لورنس) أن يعتذر عن هذا التناقض بأن نائب الملك في مصر والشريف لم يكونا عالمين بالاتفاق الذي جرى بين الإنكليز والفرنسيين. ويرد الدكتور الشهبندر هذا الاعتذار بأن وجود دائرتين في وزارة الخارجية البريطانية استقلت كل منهما بواحدة من هاتين المعاهدتين من دون أن تكاشف الأخرى مَنْ أسقط الكلام ولا يليق بأن ينسب إلى أعرق دولة في التنظيم السياسي وانسجام الخطط الخارجية. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 111-112؛ وانظر مجلة «المقتطف» عدد حزيران، عام 1931م؛ ومجلة «الحرب العظمى»، الجزء 30، ص 13.

(221) م. ن، ص 26.

(222) 29 شوال 1373هـ-9 أيلول 1915م.

(223) حتى الذين ظلوا يعملون لصالح تركيا وألمانيا منه.

(224) م. ن، ص 26-27.

وفي الجواب الثاني[225] يعرض مكماهون لتعديلات على الحدود المقترحة للدولة العربية تشمل الأقسام السورية الواقعة في غرب دمشق وحمص وحماه وحلب باعتبارها ـ في زعمه ـ أقساماً ليست خالصة العروبة[226] ويعرض أيضاً لمصالح بريطانيا في ولايتي البصرة وبغداد وما تقتبسه هذه المصالح من أن يكون للولايتين شكل إداري خاص. ثم هو بعد ذلك يؤكد أن إنكلترا مستعدة على أساس تلك التعديلات وملاحظة وضع الولايتين أن تعترف باستقلال العرب وتقديم المساعدة لهم في الحدود التي يقترحها شريف مكة[227]. ويعود الشريف فيؤكد في رسالته الثالثة[228] أن السواحل الغربية للقطاع السوري ـ وإن كانت تسكنها أكثرية مسيحية ـ فهي عربية بحتة.

وأنه في ظل الحكم العربي المستقل سيتساوى المواطنون في الحقوق والواجبات على نحو ما كان يقع في عهد الخليفة العادل عمر بن الخطاب. ويؤكد الشريف كذلك أن العراق مهد الحضارة العربية وبعيد جداً إقناع العرب بالتخلي عنه وأنه إذا جاز شيء في هذا الصدد فإن الرغبة في الحفاظ على المصالح المشتركة قد تسمح باحتلال الجيوش الإنكليزية لهذا القطر العربي لفترة قصيرة ولقاء تعويض. ويلاحظ بوضوح أن الشريف يلحّ في هذه الرسالة على أن يكون الاتفاق واضح البنود منذ البداية ليخوض العرب غمار الحرب إلى جانب الحلفاء مطمئنين[229] وحين ينتهي الحديث إلى قرار حاسم يروغ المعتمد البريطاني في جوابه فلا يلزم نفسه بشيء واضح[230] بيد أن الشريف في رسالته الرابعة[231] يعود فيؤكد لمكماهون أن الذي

---

(225) 15 ذو الحجة 1333هـ-24 تشرين الأول 1915م.

(226) في رأي مكماهون. ويلاحظ أن ظلالاً من بنود سايكس-بيكو التي ظهرت في ما بعد تتلامح في هذه التعديلات التي يقترحها مكماهون ولعله من هنا أيضاً كان الحلفاء يعملون على أن يحصروا ثورة الحسين في نطاق ضيق هو نطاق الحجاز. مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 49، ص 20.

(227) م. ن، ص 27-28.

(228) 24 ذو الحجة 1333هـ-5 تشرين الثاني 1915م.

(229) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 28، ص 28-30.

(230) كان تاريخ الجواب في 13 كانون الأول 1915م-25 صفر 1334هـ.

(231) 25 صفر 1334هـ-1 كانون الثاني 1916م.

يبعثه على إعلان الثورة على الأتراك لا يتصل بغاية شخصية بقدر ما يتصل بمطلب عام يمثل رغبة شعبية ملحة في التحرير وأن ما ذكر في الرسائل السابقة من شروط التحالف لا يمكن التنازل عنه[232]. وعلى الرغم من أن جواب مكماهون عن هذه الرسالة ظل يتسم بالمراوغة إلا أن رده على رسالة الحسين الخاصة[233] كان واضحاً في النص على أن حكومة جلالة الملك قد صادقت على جميع مطالب الشريف...[234].

وفي البلاغ الرسمي الذي أذيع من لندن في 28 تموز من عام 1916م ما يؤيد ذلك فقد ورد فيه أن حكومة الآستانة بسوء تصرفها وخضوعها التام لسلطة الألمان دفعت شريف مكة وغيره من الزعماء في البلاد العربية إلى أن الفرصة قد حانت للمناداة بخلع النير التركي وإعلان الاستقلال وأن بريطانيا كانت تعطف على العرب دائماً وأنه إذا كانت صداقتها التقليدية لتركيا منعتها في الماضي من أن تترجم هذا العطف إلى موقف إيجابي صريح فإن دخول تركيا الحرب ضد الحلفاء جعلها حرة في إظهار عطفها على العرب الذين انخرطوا في عداد الحلفاء ضد العدو المشترك[235].

وذلك واضح في أن الشريف وبريطانيا لم يكونا في صدد استقلال يقتصر على الحجاز وحده، وحين أطلق الشريف رصاصته الأولى معلناً ثورته على الاتحاديين في التاسع من شعبان من عام 1334هـ[236] ظل يستشعر حاجة إلى بيان يبسط فيه الأسباب التي حملته على إعلان الثورة لكأنه أراد أن يبرئ ذمته مما قد يظن أنه خروج على سلطة إسلامية قائمة وتوريط للعرب بما لا جدوى فيه.

ولعله من هنا كان يلحّ في البيان على أن أمراء مكة المكرمة هم أول من اعترف بالدولة العثمانية رغبة في جمع كلمة المسلمين وإحكاماً لعرى جامعتهم. ويسوغ الشريف هذا الاعتراف بتمسك السلاطين من آل عثمان بكتاب اللّه وسنَّة رسوله ثم

(232) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 28، ص 30.

(233) يلاحظ في هذه الرسالة أن الشريف يقتصر على وعد يجمع كلمة العرب ليبدأ الثورة قريباً. ومن المؤكد أنه كان يربط ذلك بالموافقة على مطاليبه وتلك حقيقة يقتضيها سياق المراسلات.

(234) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 28، ص 30-31.

(235) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 29، ص 5-6.

(236) المصادف العاشر من حزيران 1916م.

كان بعد ذلك أن قبض على زمام السلطة نفر حادوا بالدولة عن صراط الدين ومنهج الشرع القويم فبذروا أموالها في غير الوحدة المشروعة وأضاعوا جملة من ممالكها ومزقوا شمل الأمة العثمانية في حماقة بالغة الخطورة لتتريك مختلف عناصرها بالقوة القاهرة وخصوا العنصر العربي ولغته بكثير من الظلم والاضطهاد. وما انفكوا يمعنون بواقع الدولة والأمة إفساداً حتى خاضوا بها غمرات الحرب الأوروبية الماحقة. وكان إعلان الأحكام العرفية فرصة أتاحت لهم عملية تقتيل وتصليب ونفي ومصادرة امتدت إلى النخبة الممتازة من أحرار العرب ساسة ومفكرين وعسكريين حتى لا يطمع عربي أن يقول بعد ذلك: «إن لغتنا لغة الإسلام فيجب على الدولة الإسلامية الكبرى مساعدتنا على حفظها وأن لنا في المملكة حقوقاً شرعية وقانونية يجب علينا المطالبة بها»[237].

ويذكر الشريف أن الاتحاديين بعد الذين عملوه في سورية والعراق ساقوا الألوف من جنودهم إلى الحجاز ليذيقوه مرارة الجوع والخوف فيتم القضاء بذلك على الأمة العربية في عقر دارها وموطن عزها وفخارها. وإذن فقد كان لا بد أن يضرب على أيديهم فلا يتمادوا في ظلمهم وغيهم. ويختم الشريف بيانه الذي يوجهه إلى إخوانه من المسلمين في مختلف أقطارهم بأن انتفاضه على الطغمة الحاكمة من الاتحاديين واجب يفرضه تعريض استقلال الدولة للزوال والانتقاص ـ وإن يكن وقاية للعرب من عاقبة الخطر الذي استهدفت له هذه الدولة ـ لا يمثل هدفاً مشروعاً في رأي الشريف **حتى يكون مقدمة لاستقلال تام مطلق لا تشوبه شائبة مداخلة أجنبية وفي ظله تتلاشى عصبة الدين وينفتح العالم الإسلامي على كل ما يلائم أصوله العامة من ضروب التمدن الحديث وأسباب النهضة الصحيحة**[238].

وحتى حين يظل في مراسلات حسين ـ مكماهون ما يشبه أن يكون من النصوص التي تحتمل أكثر من تفسير فقد كان في تصريحات البريطانيين[239] وعهودهم[240] أن

---

(237) مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 29، ص 20.

(238) الصفحة نفسها من م. ن.

(239) في طليعتها التصريح الإنكليزي الفرنسي الذي سبقت إليه إشارة.

(240) أخطر هذه العهود العهد البريطاني للسوريين السبعة وكانوا جميعاً من العرب المقيمين في القاهرة ومن ذوي المكانة والنفوذ وقد عملوا بحماسة بالغة لتأييد الثورة العربية ثم ساورتهم الشكوك بصدق الحلفاء فوقعوا مذكرة للحكومة البريطانية طلبوا فيها توضيح سياستها المتعلقة

في وعد بلفور واتفاقية سايكس بيكو عام 1918م ما يكفي لإعطاء مراسلات حسين ـ مكماهون مضموناً ملزماً بتحرير العرب.

على أن ما قدمته الثورة العربية للحلفاء جدير وحده بأن يصرف هذه المراسلات إلى مثل هذا المضمون المنصف[241].

أما أن الثورة العربية كانت من أقوى العوامل التي ساعدت على أن ينتصر الحلفاء في الميدان الشرقي فذلك ما يؤيده اللورد ويفل بقوله: «لقد كانت قيمتها عظيمة للقيادة البريطانية فقد قطعت خط الرحمة على القوات التركية في الحجاز وفي جنوب بلاد العرب فيما أمنت الجناح الأيمن للقوات البريطانية الزاحفة في فلسطين»[242].

= بمستقبل البلاد العربية بمجموعها في بيان واضح وشامل فكان هذا العهد الذي سلمه إلى السبعة أحد كبار موظفي الاستخبارات في اجتماع رسمي عقد لهذه الغاية. ويرى المتتبعون للسياسة البريطانية أن هذا العهد يعدّ أخطر ما أصدرته بريطانيا لتوضيح سياستها نحو الثورة العربية ونحو البلاد الغربية التي انسلخت عن تركيا حرباً وقد جاء في بعض نصوصه: «إن حكومة جلالة الملك ترغب في أن تكون عامة الشعوب التي تتكلم العربية منقذة من السلطة التركية وأن تعيش فيما بعد وعليها الحكومة التي ترغب فيها وأن استقلال بعض البلاد العربية سواء كانت تتمتع به منذ مدة أو حصلت عليه الآن استقلال تعترف به إنكلترا اعترافاً تاماً...». جورج أنطونيوس، يقظة العرب، ترجمة علي حيدر الركابي، ص 298-299؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2 منقحة، 1965م، ص 19.

(241) في تصريح لمسؤول عسكري تركي: «إن المساعدات التي أداها الجيش العربي للحلفاء منذ تكوينه وحتى ختام الحرب مساعدات عظيمة ولولا ثورة الحسين لما تسنّى للجيش الإنكليزي اختراق فلسطين، وكان قُضي عليه نهائياً في صحراء سيناء». مجلة «الحرب العظمى»، الجزء 49، ص 13.

وفي التقرير الرسمي الذي رفعه الجنرال اللنبي في 28 تموز 1918م إلى وزارة الحربية البريطانية عن أعمال الجيش العربي اعتراف صريح بأن المساعدات التي قدمها هذا الجيش كانت ذات تأثير بالغ في الحصول على نتائج حربية حاسمة.... م. ن، ص 15. ومثل هذا يرد في الكتاب الذي سلمه الجنرال مورداك رئيس ديوان المسيو كليمنصو العسكري مع وسام الصليب الحربي وشارة سعف النخل إلى الأمير فيصل.

وفي التقرير المفصل الذي وضعه السر ريجينالد وينست نائب الملك في مصر عن حوادث حرب الحجاز من 9 تموز 1916 إلى 10 كانون الثاني 1919م تقويم منصف للثورة العربية ومدى إسهامها في صنع النصر للحلفاء. م. ن، ص 16-18.

(242) السياسة والستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 374.

وفي مقال للورنس نشرته الأويزرفر اللندنية في عددها الصادر في 18 آب 1920م: «إن شجاعة فيصل ومقدرته في الحكم جعلت ثورة مكة تنتشر إلى خارج نطاق المدينتين المقدستين حتى أصبحت عوناً فعالاً للحلفاء في فلسطين. وتحول الجيش العربي المشكل في الميدان من حشد من البدو إلى كتلة منظمة مسلحة تسليحاً جيداً. وقد أسر هذا الجيش خمسة وثلاثين ألف جندي تركي وعطل عن العمل ما يعادل هذا العدد واستولى على مائة وخمسين مدفعاً ثم احتل مائة ألف ميل مربع من البلاد العثمانية فكان هذا خدمة جلى في وقت حاجتنا البالغة»[243].

فما كان جزاء هذا الرجل الذي قاد الثورة ووقف إلى جانب البريطانيين في محنتهم وقد ختم حياته في المنفى بعيداً عن الأهل والوطن[244]. وكان أروع ما في مأساته أنه رفض الترهيب والترغيب[245] في حمله على الاعتراف بالانتداب الذي فرض على كل من سورية والعراق وفلسطين في سان ريمو على أنه لم يكن يتوقع في المستقبل عروضاً أخرى[246]. وقد أظهر رغبة صادقة في الاستغناء عن المعونة المالية التي هدّده الإنكليز بقطعها على شدة احتياجه لها وهي مساندتهم الأدبية لمملكته الصغيرة في الداخل والخارج. ورحب بأن يزحف السعوديون على الحجاز ويضموه إلى نجد ما داموا عرباً كالهاشميين. وكان هذا كله أحب إلى نفسه من أن يوقع اتفاقاً يدمغه بخيانة الأمة ويسجل عليه الرضا بالغبن الذي لحق العرب في كرامتهم وأرضهم[247].

وما نشك في أن الرجل قد انتهى بطلاً[248] وليس من الإنصاف ـ في نظرنا على

---

(243) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 165؛ ومجلة «الحرب العظمى»، الجزء 49، ص 18.

(244) السياسة والستراتيجية في الشرق الأوسط، ص 380؛ وإبراهيم الراوي، ذكريات أمير اللواء الركن المتقاعد، ص 114-115.

(245) فقد رغبوه بإعادة الراتب الذي كانوا قد قضوا عليه عقب الهدنة ومنع السعوديين من مهاجمة الحجاز، ومناصرته في المجالات الأخرى داخل المملكة وخارجها. وخوفوه بقطع الراتب وإغراء السعوديين به وخذلانه في أي مجال يحتاج فيه إلى إسناد ومساعدة. ذكريات الراوي، ص 115.

(246) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ط 4، 1965م، ص 749-750.

(247) ذكريات إبراهيم الراوي، ص 116؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 750.

(248) كان الإنكليز قد أغروا الوهابيين بالزحف إلى الطائف فخربوها وأعملوا السيف في رقاب سكانها فالتمس أهل مكة من الحسين أن يتنازل عن العرش فحوّل السلطة إلى علي أكبر أبنائه ولاذ بالعقبة. وحين طالب بها السعوديون بعد استيلائهم على مكة أخرجه البريطانيون

الأقل ـ أن ينبز بضعف الشخصية السياسية لأن «الثورة لم تحقق أهدافها[249] أو أن يعدّ فشله فيما خطّط للعودة بالعرب إلى تاريخ عريق ماجد قدراً من أقدار البيت الهاشمي تجلّى في شخصه كرة أخرى وقد غفل في غمرة من اعتقاده بحقه الإلّهي ـ شأن كثير من أجداده العلويين ـ عن كل اعتبار لظروف هذا العالم وأحواله فذهب ضحية هذا الاعتقاد»[250]أو أن تحمل خيبة الأمل في وعود الحلفاء على التشكيك في (أن ثورته كانت صدى لعواطف الملايين من العرب في الشرق الأوسط وأملاً تحيطه نفوسهم بالترحاب والإكبار)[251]. والحق أن ما أحاط بالثورة من ملابسات ـ وكنا قد توفرنا عليه من قبل ـ جدير بأن يصحّح خطأ الزعم بأنها لم تعبِّر عن طموح العرب إلى التحرر لأنها لم تستطع أن تحقق أهدافها القومية[252]. **وبعد فما حجم التأثير الذي تركته ثورة الشريف في نضال العراق من أجل التحرر؟**

لم يكن للنضال الوطني في العراق خلفية تحمل طابع النظرية السياسية قبل الانقلاب التركي الذي يعرف بانقلاب الدستور عام 1908م وإنما كان ضرباً من الضيق بالسلطة الأجنبية[253] يجد متنفسه في التمرد عليها بين آونة وأخرى[254] ويتمثل

= منها وسمحوا له بالالتجاء إلى قبرص ثم أجازوا له أن يحل ضيفاً على ابنه في عمان حيث توفي في حزيران من عام 1931م، ودفن في بيت المقدس. بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 750- 751.

(249) يذهب نهرو إلى أن الحسين كان أقل ذكاء من ابن سعود الذي حصل على ما يريد دون أن يمتشق الحسام في وجه تركيا ولعل نهرو ينسى أن ما يريده ابن سعود لم يكن يومئذٍ بقدر ما يريده الحسين الذي حين كان حكم ابن سعود محليّاً كان الحسين يتجاوز بزعامته حدود الحجاز أو نجد إلى معظم البقاع العربية. نهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 325؛ والشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ص 159.

(250) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 351. ويلاحظ أن بروكلمن في حديثه عن الشريف يصدر عن ذاتية ربما كان مشوهاً أثر الشريف في الهزيمة التي حلّت بالحلف الألماني التركي!!

(251) السياسة والستراتيجية في الشرق الأوسط، ج 1، ص 374، 377.

(252) يلاحظ أن كثيراً من الذين يؤرخون لثورة الشريف يتأثرون بالأخطاء السياسية التي ارتكبها أبناؤه وأحفاده فيما بعد.

(253) كان السواد الأعظم من الشعب العراقي يشعر بداهة بأن الأتراك غرباء عليه ثم هم يعنون باستثماره دون العناية بمصالحه. مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 24.

(254) من مظاهر هذا التمرد ما وقع بين عشائر الفرات والسلطة العثمانية في أوائل القرن الثالث

هذا بوضوح في القطاع العشائري من الفرات الأوسط وهو قطاع ينتسب كله من الناحية المذهبية إلى عقيدة التشيع على نحو ما يؤمن به الإمامية[255].

ويبدو أن ما تسرّب من نظريات الفكر السياسي الأووربي إلى المنطقة العربية كان جديراً بأن يمدّ النضال الوطني في العراق إلى أوسع من بيئة الفرات وإلى أن يمنحه مضموناً قومياً لامركزياً في البدء[256] ثم مضموناً قومياً انفصالياً وراء ما تكشف في الانقلاب الدستوري من نزعة التتريك[257].

وإذا كان العراقيون بتأثير الصلة الروحية التي تربطهم بدولة الخلافة الإسلامية قد نصروا الانقلابيين في معركة الجهاد التي سبقت إليها إشارة فذلك لأنه لم تكن قد اتضحت علمانية الدولة بعد، ولم تكن قد اشتدّت محاولة القهر لتذويب العناصر كلها فيما يعرف بالطورانية. ثم استأنف العراقيون وراء معركة الجهاد كفاحاً مريراً من أجل التحرير[258] وهو كفاح ظل يجد في ثورة الحجاز فوق قدرتها على أن تنتصر، تيمُّناً في الانتفاض على سلطة متهمة في هويتها الإسلامية.

والواقع أن ما كان يرافق هذه الثورة من دعاية رصد الإنكليز لها كثيراً من طاقاتهم الفكرية والمادية[259] جدير بأن يخلق في العراق انفعالاً قوياً بها وتعاطفاً شديداً مع

= عشر إلى نهاية الثلث الأول من القرن الرابع عشر الهجري وهو ما يعرف بحرب نجيب باشا في كربلاء 1258هـ، وسليم باشا في النجف 1268هـ، وشبلي باشا في الشامية؛ وأبي مخير 1292هـ، ويوسف باشا في الغراف 1296هـ. الحقائق الناصعة، ص 27.

(255) ربما ربط ذلك بالجفوة التي كانت تقوم بين الأتراك والفراتيين. وهي جفوة أساسها التشكك بولاء الفراتيين للسلطة العثمانية فقد كان يظن أن ولاء الشيعة في العراق هو للفرس أبداً!! الحسني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 1، ص 262.

(256) الحقائق الناصعة، ص 29. فقد طالب جماعة من العراقيين على رأسهم طالب باشا النقيب بحكومة لامركزية.

(257) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 24.

(258) كان من مظاهره ثورة النجف وكربلاء والحلة التي سبقت إليها إشارة.

(259) ليس ببعيد أن يكون لهذه الدعاية التي نظمها الإنكليز لثورة الحسين والكتب والمجلات والصحف التي نشروها في سبيل التنويه بها أثر قوي في هذا الالتقاء الواسع على أهدافها في العراق بخاصة. ويبدو أن الموقف السلبي الذي وقفته المدرسة الأنجلو هندية من هذه الثورة لم يغير كثيراً من هذه الحقيقة. الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 78؛ وعبد اللّه فياض، الثورة العراقية الكبرى، ط 1، بغداد 1963م، ص 210-211.

أهدافها[260]، ولا معنى لأن تكون هذه الثورة عاجزة عن أن تترك تأثيراً في الرأي العام العراقي[261]. وفي القطاع الشيعي بخاصة يمكن أن يكون الانفعال بها شديد الوضوح وهو منطقي جداً في ضوء ما تقدّم من علاقة هذا القطاع بالدولة وإيثار الهاشميين بعاطفة حب شديد.

على أن وجهاً آخر من الرأي يمكن أن يكون مقبولاً في هذا الصدد هو أن **النضال في العراق من حيث بدايته وغايته جزء من حركة استقلالية شملت معظم البلاد العربية في الإمبراطورية العثمانية وهي حركة متجانسة الفروع... وكان يتمّم بعضها بعضاً لا على نحو التابع والمتبوع بل على نحو التشابه في النزعة والهدف والشعور**[262].

ب ـ ثورة مصر عام 1916م وتأثيرها في النضال الوطني في العراق

بين الرسائل التي كان يبعث بها جواهر لال نهرو إلى ابنته أنديرا من معتقله في الهند رسالة يجيء فيها ما يلي: «ولا تحسبي أن قصة مصر لا تحتل مكاناً بارزاً في

---

(260) كان من أسباب ذلك فيما يبدو انخراط عدد من الضباط العراقيين الهاربين من الجيش العثماني أو من الذين وقعوا أسرى بأيدي الإنكليز في ثورة الحسين. فقد كوّن هؤلاء حلقة اتصال بين العاملين في هذه الثورة وبين بعض المعنيين بالحركة الوطنية في العراق. انظر الصفحات نفسها من م. ن.

(261) يبدو أن عجز الثورة عن التأثير في الرأي العام العراقي هو رأي المس بل وهو رأي تسوقه بغير تعليل. وهو كذلك رأي الكولونيل لورنس الذي يعلله بالموقف غير الودي الذي وقفته السلطات العسكرية في الهند تقليلاً من شأن الثورة لتضعف من روح النضال في سبيل الاستقلال بين السكان العرب المحليين. وفي رأينا أن ذلك كان قليل التأثير في مقابل النشاط الدعائي الذي كانت تبالغ في بذله المدرسة الأنجلومصرية. هذا ويعترف ويلسن وكان الحاكم الملكي العام في العراق بأن ثورة الشريف لم تكن بأقل تأثيراً في نضال العراق من بنود الرئيس ويلسن وضباط الأتراك والبولشفيك. تاريخ العراق السياسي الحديث، الجزء الأول من الطبعة المنقحة، 1957م، مطبعة العرفان صيدا، ص 146-147؛ وعبد اللّه فياض، الثورة العراقية الكبرى، وهامش رقم 2، ص 108 نقلاً عن النسخة الإنكليزية المطبوعة 1938م من أعمدة الحكمة السبعة للورنس، ص 60. لقد كانت المس بل ولورنس ينظران إلى تأثير الوطنيين العراقيين بثورة الشريف من الناحية الشكلية فيما يبدو حتى كأن مهادنة الإنكليز وحدها هي الدليل عليه أما التأثر بجوهر الثورة وهو الوثوب بالمستعمر أياً كانت هويته فلم يكن من مدركاتهما.

(262) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 47.

التأريخ، لأن مصر عريقة في التاريخ بين الشعوب وتعود بنا إلى زمن أقدم مما يعود بنا إليه أي بلد آخر. كما أن تاريخها لا يعدّ بالقرون بل بآلاف السنين وما زالت الآثار الهائلة الجبارة تربطنا بذلك الماضي البعيد. وقد كانت مصر أول وأعظم البلدان التي قامت بها أعمال التنقيب عن الآثار، وكلما رفع عن باطن الأرض تمثال حجري قصّ علينا قصصاً ساحرة عن العصر الذي نحت فيه... ومع أننا لا نستطيع أن (نحدّد على وجه الدقة) متى بدأ التأريخ المصري إلا أننا نعلم أن الناس قد عمروا وادي النيل قبل سبعة آلاف عام (والحق أنه وجدت آنذاك حضارة عريقة)[263].

وبهذا الامتياز استطاعت مصر أن تبني دولتها الحديثة خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر وأن تسير قدماً في تطورها السريع. وإذا جاز أن يكون محمد علي[264] هو الذي خطط لبناء هذه الدولة فإن المصري فلاحاً وعاملاً وجندياً هو الذي بذل الجهد الأكبر في إرساء قواعدها وإعلاء شأنها[265]. ويبدو أن مصر بهذا الامتياز كذلك استطاعت حتى وراء يقظتها الحضارية في ظل محمد علي أن تكون مثلاً رائعاً للتقدم وأن «**تخطو في سبعين عاماً ما يخطوه غيرها في خمسمائة عام**»[266].

---

(263) نهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 184.

(264) هو الجندي الألباني المغامر الذي هاجر من (قولة) على الساحل المقدوني ثم وصل على غارب الموجة الشعبية في ثورة دستورية حمل لواءها العلماء والعمال المصريون عام 1805م إلى أكبر منصب في البلاد ومنذ ذلك التاريخ وإلى ثورة مصر 1952م ظل هو وأسرته يتناوبون على حكم مصر. في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 86؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 542-544؛ ونهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 185.

(265) الدكتور عبد العزيز سليمان، مصر والعراق دراسة في تاريخ العلاقات بينهما حتى نشوب الحرب العالمية الأولى، تموز، القاهرة 1968م، ص 357؛ ومحمد ضياء الدين الريس، في التاريخ الإسلامي الحديث، ط 2، 1958-1959م، ص 85. ففيها «أن أثر محمد علي في إيجاد الصلة بين مصر والمدنية الحديثة وإن يكن واقعاً لا يمكن إنكاره إلا أن الفعل في ذلك يعود أيضاً لحيوية الشعب المصري نفسه (وتميزه) بحسن الاستعداد لقبول أسباب التقدم وسرعة إدراك طبيعتها والأخذ بها واتصال مصر بأوروبا-بحكم موقعها الجغرافي كان لا بد أن يتم عاجلاً أو آجلاً».

(266) لمحات من تاريخ العالم، ص 187 نقلاً عن العدد الصادر في يناير 1876م من جريدة «التايمز» اللندنية. ولبروكلمن في هذا وجهة نظر مهمة، فهو يتشكك في أن يتحقق ازدهار

والواقع أن حجم مصر الحضاري بالرغم من كل هذا التطور السريع لم يكن يتناسب آنذاك مع هذا الذي تميزت به من طاقة على أن تبدع الحضارة وتستوعبها عبر تأريخها القديم ذلك أن الأحداث لم تتح لها قيادة مصرية أصيلة[267].

وإذا صحَّ أن يكون محمد علي حاكماً يتميز بنزعة إصلاح فقد بقي كغيره من الأجانب الذين سبقوه إلى حكم مصر يضع مصلحته الشخصية فوق كل اعتبار. ثم هو لم يستطع أن يتخلص من طبيعته العثمانية بكل خصائصها من الجشع، والحرص، والقسوة، والعدو[268] وقد ظل خلفاؤه من بعده يحكمون على غراره حتى كأن مصر من مزارعهم وأبناءها من فلاحيهم[269].

وإلى سعيد لم تكن القناة قد شقّت بعد ولكن ذلك لا يعني أن مصر كانت سفير امتياز جغرافي يغري بالفتح ويحمل عليه[270].

وحين شقّت القناة فيما بعد لم تخلق مطامع فتح جديدة بقدر ما كانت توسّع من حجم التطلعات الاستعمارية القديمة[271] وعلى هذا المعنى ينبغي أن يحمل إطراء المؤرخ الفرنسي الكبير أرنست رينان[272] لفرديناند دي لسبس بأنه وهو يحقق مشروع القناة كان **يحدد على الخارطة مواقع المعارك الكبرى في المستقبل**[273].

= في مصر وارتفاع في مستوى سكانها الفكري بمثل هذه السرعة التي تحققا بها وراء ثورة عرابي لولا وصاية الإنكليز. كأن بروكلمن بوحي من تعصبه لا يريد أن يعترف بحيوية المصري وطاقته على تمثيل المدنية إلا في ظل الوصاية الأجنبية متجاهلاً في ذلك كل تأريخه الحضاري القديم الذي صنعه بنفسه. بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ط 4، بيروت 1965م، ص 712.

(267) عبد العزيز نوار، مصر والعراق، ص 252؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 185.

(268) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 87-88.

(269) م. ن، ص 154.

(270) كانت ملتقى الطرق بين إفريقيا وآسيا وهي تشغل مركزاً استراتيجياً مهماً اجتذب إليه الفاتحين في العهد الغابر. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 2، ص 197.

(271) م. ن، ص 197؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 186. ففيها أن فتح القناة حول جميع الحركة التجارية بين أوروبا وآسيا وأوستراليا إلى طريقها فزاد في أهمية مصر. والوطن العربي، ص 49.

(272) عاش بين الأعوام 1839-1892م وله من المؤلفات: مستقبل العلم، وأصول المسيحية وذكريات الطفولة وقصص فلسفية... إلخ.

(273) مجلة «الأسبوع العربي» البيروتية، العدد 767، السنة الخامسة عشرة، عام 1974م.

والواقع أن الذي شقّ القناة لم يكن دي لسبس ولم يكن إسماعيل، وإنما شقّتها مصر نفسها بسواعد عمالها الذين كانت تعتصر السخرة حيويتهم، وتأكل الضرائب قوتهم، وتخنق السياط حتى همسة الشكوى في صدورهم[274] ثم تنفق مصر مضطرة من خالص مالها على المشروع وتتنازل عن جزء من أراضيها لتتقاسم أوروبا ثمراته ثم تكون هذه الخدمة الكبرى التي تقدّمها مصر للعالم سبباً في أن تفقد هي حريتها[275]. وحين استطاعت القناة (أن تحول جميع الحركة التجارية بين أوروبا وآسيا وأوستراليا إلى طريقها) كانت إنكلترا تتحمس بوضوح أن مصالحها في الهند والشرق تحتم عليها أن تسيطر على مصر وقناتها معاً[276].

ويبدو أن مباذل إسماعيل، وما اقتضته من نفقات كانت تغطيها قروض ربوية صعبة التسديد، طوحت بنصيب مصر من أسهم القناة وأتاحت لدزرائيلي[277] فرصة كان عليه أن يتصيد فيها هذا الطائر السائح[278]. وبالرغم من أن هذه الصفقة كانت وحدها تسمح بتدخل أجنبي سافر يشبه أن يكون من الوصاية على مصر فإن إفلاس الحكومة الذي أعلنه إسماعيل وراء هذه الصفقة كان هو الآخر يوسّع من نطاق هذا التدخل[279] ويمكن له في الحياة المصرية على كل الجهات.

---

(274) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 712-713.

(275) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 122؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 186؛ والدكتور فيليب حتي، مطوّل تاريخ العرب، ترجمة الدكتور أدوار جورجي والدكتور جبرائيل جبور، دار الكشاف، بيروت 1952م، ص 83.

(276) لمحات من تاريخ العالم، ص 186.

(277) هو رئيس وزراء بريطانيا عام 1875م.

(278) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 133؛ والدكتور علي الحديدي، محمود سامي البارودي، ص 75، 83. ففيهما أن إسماعيل (كان يسلم الوطن إلى نهاية مفزعة من الإفلاس والخراب والوقوع في أغلال النفوذ الأجنبي... وأن ديونه بلغت عام 1875م 96 مليوناً من الجنيهات رهن فيها كل موارد الدولة التي ترعى مصالح الدائنين بإشهار إفلاسه فارتكب الجريمة الوطنية الكبرى وباع أسهم مصر في قناة السويس لإنكلترا فمهد الطريق للاحتلال الذي أصبح بعد ذلك أمراً لا مفرّ منه). وفيليب حتي، مطوّل تاريخ العرب، 1952م، ص 283.

(279) مظاهر الرقابة الثنائية بالوزارة المختلطة وتقليص القوة العسكرية الضاربة. في الأدب الحديث، ج 1، ط 1، ص 208؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 136؛ وعلي الحديدي، محمود سامي البارودي، ص 84.

وطبيعي أن يمهّد هذا كله لثورة تقع في طليعة أهدافها أن تنقذ مصر من الهوة التي كانت تنحدر إليها[280] وإذا كان مقدراً أن يقود عرابي هذه الثورة فيما بعد فإن تعاليم الأفغاني ـ وعرابي واحد من تلاميذه ـ تمثل جانباً مهماً من خلفيتها السياسية، وكان أخطر ما في هذا الجانب أن تطالب الثورة بتطبيق النظم الدستورية[281] وكان هذا على حقيقته (يحدّ من حرية توفيق في توجه الأمور وفق مشيئته، وهو في حقيقته كذلك يضع المصلحة الوطنية فوق المصلحة الأجنبية. وفي هذا الضوء ينبغي أن يفسّر التكاتف القوي بين توفيق وقوى الاستعمار من جهة[282] وبين توفيق والسلطان العثماني للإجهاز على الثورة وإغراقها من جهة أخرى)[283].

لقد كان عرابي إذن ثائراً يمثّل المد الوطني الجارف للإطاحة بكل ما في الحياة المصرية من مظاهر الفساد[284] وهو من هنا كان يمثل خطراً حقيقياً على الذين يشاركون في صنع هذا الفساد. ولكن الثورة بالرغم من كل ما تجمّع فيها من وطنية

---

(280) مصر والعراق، ص 254؛ وعلي الحديدي، محمود سامي البارودي، ص 103.

(281) كان جمال الدين الأفغاني (يرمي إلى تحرير الممالك الإسلامية من السيطرة الأوروبية وإنقاذها من الاستغلال الأجنبي وإلى ترقية شؤونها الداخلية بالإدارات الحرة المنظمة). في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 150.
وقد أخرج الأفغاني من مصر بحجة أنه (رئيس جمعية سرية من الشبان ذوي العلية ومجتمعة على فساد الدين والدنيا). في الأدب الحديث، الجزء الأول، ط 4، مطبعة الرسالة، ص 250. والحق أنه (إذا كانت مصر قد حرمت شخص جمال الدين فقد ظلت تعاليمه وروحه الثورية مشتملة وقد انتقل منها قبس إلى كل من اتصل به. . . وكثيرون من أقطاب الثورة العرابية مدينون بأفكارهم وحماستهم للسيد جمال الدين). وفي الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 256.

(282) مصر والعراق، ص 255، 257.

(283) م. ن، هامش رقم 2، ص 257. فقد ألغى عبد الحميد أول دستور كان قد صدر بفضل المصلح الكبير مدحت باشا واستبدّ بأمور الدولة وكان شديد الكراهية للثورة العرابية لأنها كانت تعمل على تطبيق الحكم الدستوري في البلاد. وهي يومئذٍ ولاية في الإمبراطورية العثمانية ولو من الناحية الشكلية.

(284) لقد كانت ثورة عرابي أول ثورة مصرية على الظلم الذي طال أمده. في الأدب الحديث، الجزء الأول، الطبعة الرابعة، ص 330.

وحيوية وصدق لم تستطع أن تصمد طويلاً للعمالة والخيانة والاستعمار[285]. ويبدو أن ما تناهى من أخبار الثورة العرابية إلى العراق كان يتسرب من خلال الإعلام الرسمي الذي تمثّله جريدة الزوراء يومذاك. وهي أخبار على ندرتها توشك أن تكون من الإشارات المضللة التي تمسخ الصورة الحقيقية لكفاح مصر الوطني، وذلك بسبب من عداء السلطان العثماني لهذه الثورة، ومن هنا لم يدرك العراقيون أن مصر كانت بقيادة عرابي تجاهد ضد الاستعمار وضد الاستبداد[286].

والحق أن هذه الصورة من كفاح مصر ستبدو فيما بعد واضحة في العراق وستكون أعداد «العروة الوثقى» بخاصة ـ وكانت تتسلل خلسة إلى نقيب الأشراف في بغداد ـ قادرة بتأثيرها الكبير على أن تنقل للمثقفين أبعاد هذه الصورة على حقيقتها[287].

وإذا كانت مصر وراء انهيار الثورة في معركة التل الكبير قد انتهت إلى أن تصبح مركزاً للمحافظة على طريق الهند[288] وإلى أن تقع في قبضة الاحتلال البريطاني بالرغم من تبعيتها الشكلية للدولة العثمانية[289] فقد ظلت مبادئ الثورة التي انهزمت

---

(285) الدكتور عبد العزيز سليمان نوار، مصر والعراق، ص 257.

(286) الدكتور نوار، مصر والعراق، ص 258-259، 260. فقد كانت تقوم بين مصر والعراق عزلة، ولم تكن هناك وسائل لنقل الثناء بينهما إلا بواسطة القلة القليلة جداً الذين يتنقلون بين القطرين الشقيقين.

(287) كان المثقفون العرب يتلهفون على قراءة «العروة الوثقى» وهي المجلة التي أصدرها المجاهدان الكبيران جمال الدين ومحمد عبده وهاجما فيها بعض الوجود الإنكليزي في مصر. وفي بغداد (كان كلما جاء عدد منها يوشك أن تقع ثورة من تأثير هذه الجريدة قبل أن يجيء العدد الذي بعده) على حد ما يقوله سلمان الكيلاني نقيب الأشراف يومئذٍ. مصر والعراق، ص 260-261.

(288) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 592.

(289) الدكتور فيليب حتي، مطوّل تاريخ العرب، ص 383-384. فقد ظلت مصر تحت الحكم التركي اسمياً إلى أن نفذت بريطانيا حمايتها لها.

الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 2، ص 197. ففيها أن ثورة عرابي ضد الأجانب مهدت الفرصة لأن يحتل البريطانيون دلتا النيل 1882م. والوطن العربي، ص 48. ففيها أن السيادة التركية كانت أحياناً بتأثير بعض الأحداث اسماً بغير مسمى. ولمحات من تاريخ العالم، ص 187. ففيها أن الاحتلال البريطاني لمصر صورة قريبة من صور العلاقات الدولية، فالمفروض أن مصر كانت ولاية عثمانية وأن بريطانيا على صلات ودية مع الدولة العثمانية وبالرغم من ذلك فإن بريطانيا وضعت يدها على جزء من هذه الدولة وأرسلت وكيلاً عنها كانت السلطة العليا بيده.

في الجبهة ولم تنهزم في النفوس ماثلة في قلوب المصريين تدفعهم في دروب النضال دفعاً من أجل التحرر[290]. وكان الذي يلهب شعلة هذا النضال أن الوفاق الذي انعقد بين فرنسا وإنكلترا لاقتسام النفوذ خلق أبشع مظاهر السيطرة الأجنبية في الحياة المصرية[291] **والواقع أنه لم يكن في مصر يومذاك أسعد من أجنبي هو فوق الضريبة، وفوق القانون، ثم هو يقبض بكلتا يديه على مصدر الثروة الوطنية**[292].

ويبدو أن ما حدث في دنشواي[293] كان يدل على امتياز يتصل هذه المرة بدم المصري بعد أن كان امتياز آخر قد اتصل بكرامته. وربما كانت الحادثة بغير أهمية في حد ذاتها ولكنها **«كشفت للشعب كافة عن مركزه الحقيقي ذلك المركز الذي لم يكن يليق به»**[294].

ومن خلال الخطاب الحماسي الذي ألقاه مصطفى كامل في المؤتمر الوطني الذي دعا إلى عقده بعد دنشواي[295] يلاحظ أنه كان يسعى إلى أن تكون مصر للمصريين

---

(290) في الأدب العربي، ج 2، ط 3، ص 82.

(291) مصر والعراق، ص 278. إثر هذا الوفاق عام 1904م أطلقت فرنسا يد إنكلترا في مصر وأطلقت إنكلترا يد فرنسا في مراكش.

(292) لمحات من تاريخ العالم، ص 188. والواقع أنه عندما تدهورت الإمبراطورية العثمانية فرضت عليها الدول الكبرى أن تعامل رعاياها معاملة خاصة فلا يحاكمون إلا أمام محكمة قضاتها من الأجانب وينبغي أن يعفوا من الضرائب وقد قبلت الحكومة التركية ذلك فانسحب هذا القبول على كل الولايات الخاضعة لها واعتبرت مصر جزءاً من الإمبراطورية العثمانية.

(293) قرية مصرية صغيرة تابعة لمركز شبين الكوم وخلاصة الحادثة أن بعض الضباط البريطانيين كانوا يصطادون الحمام في القرية فأصابت رصاصة من رصاصاتهم امرأة مصرية فتجمع الأهلون غاضبين فاعتدى البريطانيون عليهم بأسلحتهم وقتلوا شيخ الخفر فدافع الناس عن أنفسهم بالحجارة فجرح أحد الضباط الإنكليز في رأسه جرحاً خفيفاً. وفرّ الجريح ومن معه وجروا في الشمس ما يقرب من ثمانية أميال فمات الجريح متأثراً من ضربة الشمس وثارت ثائرة الإنكليز لهذه الحادثة فعقدوا محكمة عسكرية قضت على واحد وعشرين رجلاً بأحكام مختلفة أعدم منهم أربعة!

في الأدب الحديث، ج 2، ط 3، هامش رقم 1، ص 94. والحادثة في تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 718 تنقل بغير أمانة على ما يظهره العربي مصرياً كان أو غير مصري متهم بالخطورة ولا يقتل خصمه، وهو يلوذ بأذيال الفرار.

(294) تاريخ بروكلمن، ص 758.

(295) كان مصطفى كامل يتحدّى بهذا المؤتمر السر الدون جورس الذي خلف كرومر لترضية الشعور الوطني بعد حادثة دنشواي. انظر الصفحة نفسها من م. ن.

عبر ثقافة سياسية تستغرق أفراد الشعب كله. وفي هذا الضوء يمكن أن تكون «البورجوازية» المثقفة هي التي تصدر عنها أول نزعة لتكوين الإرادة الوطنية الحرة في ظل الاحتلال البريطاني[296]. ثم تقع الحرب العالمية الأولى وتكون بريطانيا قد ثبّتت أقدامها في مصر ليبقى من الشكليات أن تعلن في الثامن عشر من كانون الأول عام 1914م أن مصر محمية بريطانية[297].

وكان على مصر أن تعاني من وطأة الأحكام العرفية[298] وأن تتحمل آلاماً في حرب لم تكن في مصلحتها[299] حتى إذا وضعت هذه الحرب أوزارها استأنف الوطنيون المصريون نضالهم من أجل التحرير، وواجه الإنكليز ظروفاً جديدة لم يعد مبدأ الحماية مستساغاً للناس فيها. وكانت مبادئ ويلسن وفي طليعتها حق الشعوب في أن تقرِّر مصيرها بنفسها تسهم في خلق هذه الظروف. وكان يبدو أن هذه المبادئ تقابل بحماسة بالغة لا في مصر وحدها بل في معظم أجزاء الوطن العربي التي كانت تنزع إلى أن تتحرّر من قيود التبعية للأجنبي. وفي العراق كما في مصر يلاحظ أنها تترك تأثيرات قوية الوضوح فيما يحدث بعد من انتفاضات وثورات[300]. وكان سعد زغلول هو الذي قُدِّر له أن يحمل راية الجهاد في مصر وراء تصريحات ويلسن[301] وأن يكون من مؤسسي حزب الوفد «الذي بقي إلى عام 1952م يمثل الحركة الوطنية في مصر ويلتفّ حوله القسم الأكبر من الشعب المصري»[302].

---

(296) م. ن، ص 719؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 189. ففيها أن البورجوازية هي التي كانت عماد القومية الناشئة عشية الحرب العالمية الأولى ومن هذه الطبقة ظهر سعد زغلول الزعيم المصري الذي يستقطب كل النشاط الوطني فيما بعد.

(297) منذ اليوم الذي تمّ فيه عقد الحلف الإنكليزي الفرنسي كان الحلفاء يعدون مركز بريطانيا المسيطر وسيادتها على مصر أمراً مفروغاً منه ولذلك لم تكن هناك حاجة لإدخال مصر في المعاهدات السرية التي عقدت في زمن الحرب. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 2، ص 198؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 189. ففيها أن بريطانيا قررت عشية الحرب أن تضم مصر إلى أملاكها ولكن الظروف لم تسمح لها بذلك فأعلنت عليها الحماية. والوطن العربي، ص 50؛ وفيليب حتّي، مطوّل تاريخ العرب، ص 884.

(298) لمحات من تاريخ العالم، ص 291.

(299) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 722.

(300) م. ن، ص 723.

(301) مطول حتّي، تاريخ العرب، ص 724.

(302) الوطن العربي، ص 50. وكان يقود الحزب في الواقع الطبقة البورجوازية والعناصر المثقفة.

وعلى الرغم من أن سعداً كان من أتباع عرابي الذين أسهموا في ثورته من قبل، ولكنه كان أقدر منه على تحريك الأحداث والانتفاع بها وأوسع منه ثقافة وأبرع منطقاً(303). وكان طبيعياً في مثل هذه الظروف التي أعقبت الهدنة أن تطالب مصر باستقلالها التام ممثلة بالوفد المصري وعلى رأسه سعد في المؤتمر الذي انعقد للصلح في باريس. وقد استشعرت مصر اهتماماً في أن ينكر عليها هذا الحق بعد أن كانت تضحياتها جسيمة في صنع النصر للحلفاء(304) فكان عليها أن تندِّد بهذا الإجراء وتعمل على إفشاله(305).

وحين يكون الاحتلال ـ على عادته ـ قصير النظر في افتراض الحلول المنطقية لأزمات النضال الوطني يكون أفضل إجراء للتغلب عليها عنده اعتقال زعمائها وإبعاد قادتها. ولم يكن بعد قد فات الوقت حين أدرك الإنكليز في مصر أن سعداً وأنصاره سيكونون أقل خطراً في مؤتمر الصلح حين سيتعين عليهم أن يعملوا في جو لم يألفوه منهم في مصر نفسها إذ كان في ميسورهم أن يرسموا لبريطانيا الخطوط الرئيسة لسلوكها(306). لم يكن قد فات الوقت حيث أدرك الإنكليز ذلك فاقترحوا أن يقرّ وزير الخارجية مطالب الوفد، ولكنه فضّل الحل التقليدي، وقرر أن (يضرب على مركز العصب نفسه فنفى في آذار من عام 1919م سعداً وثلاثة آخرين من الوفديين البارزين إلى مالطا)(307).

وكان ذلك يعني ثورة دموية شارك فيها جميع قطاعات الشعب وقتل فيها كثيرون من الإنكليز ومن المصريين(308). وعلى الرغم من أن الثورة لم تستطع أن تفرض أهدافها

---

(303) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 724. وكان أبرز ما في سعد فصاحته الفطرية التي كانت تزيد في عدد أنصاره يوماً بعد آخر.

(304) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 224.

(305) في الأدب الحديث، ج 2، الطبعة الثالثة، ص 118.

(306) تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 714.

(307) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 199؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 503.

(308) الوطن العربي، ص 50؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 291؛ وتاريخ الشعوب الإسلامية، ص 725؛ وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 211؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 78.

الكبرى على الاحتلال ولكنها نجحت في إقناعه بأن الوطنية المصرية لا يمكن التخلص منها بالإجراءات العسكرية، فسمح لسعد بالتوجه إلى باريس ولندن ليعرض مطالبه على مؤتمر الصلح ويدافع عن قضية بلاده العادلة[309].

وكان على سعد أن يدفع ضريبة الكفاح من أجل مصر مرة أخرى حين رفض أن يستبدل بالحماية تحالفاً يمنح الإنكليز حقوقاً في الدفاع عن بلاده وفي السيطرة على قناتها وفي توجيه علاقاتها الخارجية[310]. **وحين انتهى عهد الحماية وأعلن استقلال مصر ووضع دستورها كان ما يزال هناك ارتباط بالأجنبي اقتضى جهاداً طويلاً للتخلص منه.**

وبعد فإلى أي مدى كانت ثورة مصر في عام 1919م تؤثر في نضال العراق من أجل التحرير وراء الاعتراف بحق الشعوب في تقرير المصير؟

الواقع أن مصر هي أكبر الأقطار العربية من حيث الكثافة السكانية. ومنذ فتحت فيها قناة السويس أصبحت الجسر الذي يربط الشرق بالغرب. ثم يضاف إلى ذلك قابليات ثقافية واسعة حتى ليبدو طبيعياً جداً أن تحتل مكان القيادة في السياسة العربية، وأن يصبح ما يظهر فيها من انتفاضات وطنية نموذجاً تسير على هديه جميع الأقطار العربية[311].

وإذا صحّ أن الحركات التحررية من العوامل التي تخلق مناخاً ملائماً للتفاعل، وأن ذلك يتم على أكمل وجه حيث ترافقه صلات قربى وعلاقات جوار ووحدة تأريخ يكون من البداهة أن ينفعل العراق بنضال مصر على امتداد الفترة التي تصل بين ثورتي مارس ويوليو[312] ويبدو أن هذا الانفعال وراء ثورة العشرين في العراق كان أعمق وأوسع. وعلى أية حال فقد كان لثورة 1919 أثر كبير في تشجيع العراقيين على الثورة ضد البريطانيين وكانت أنباء انتصاراتها تقوي عزائمهم وتشجعهم على أن

---

(309) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 200.

(310) الصفحة نفسها من م. ن.

(311) الوطن العربي، ص 48؛ ونهرو، لمحات من تاريخ العالم، ص 288.

(312) مصر والعراق، ص 251؛ ومحاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ص 16. ففيها أن «الجرائد المصرية كانت تصل العراق وتتلى في المجتمعات والدواوين بشوق زائد واهتمام عظيم». ومهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، بغداد 1924م، ص 77.

يستخفوا بالإنكليز وبمقدرتهم الحربية[313]. والحق أن وقوع العراق في قبضة الإنكليز خلال الحرب العالمية الأولى وتمسك الإنكليز باستعمار مصر وإعلان الحماية عليها عام 1914م اقتضيا أن يكون التيار السياسي في كل منهما متشابهاً[314] وهو العمل ضد الاستعمار الإنكليزي فلا غرو إن وقعت في العراق ثورة كبرى ضد الإنكليز سنة 1920م في أعقاب ثورة مصر الكبرى ضدهم سنة 1919م[315].

ج ـ الحكومة العربية السورية وواقعة ميسلون وأثرهما في نضال العراق الوطني

قبل أن يدخل المارشال اللنبي دمشق كانت كتائب الثورة العربية تحتلها وترفع رايتها فوق أسوارها ومباني الحكومة فيها. ثم تزحف نحو الشمال لتقرر نهاية حكم

---

(313) محمد طاهر العمري، تاريخ مقدرات العراق السياسية، الجزء الثالث، بغداد 1925، ص 99؛ وعبد اللّه الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 11؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2، 1965م، ص 78. ففيها أن أنباء الثورة التي قام بها الأحرار المصريون في العشرة الأولى من جمادى الثانية 1327هـ-آذار 1919م في وجه الطغيان الإنكليزي والأعمال الخارقة التي أتوا بها لمكافحة الاستعمار البريطاني في سقي النيل ألهبت الحماسة في نفوس العراقيين المثقفين وجعلتهم يفكرون في ضرورة الاستفادة من هذه الأحداث للانعتاق من ربقة الاحتلال الذي كانوا فيه.

ثورة العشرين في الشعر العراقي، ص 8. ففيها أن ثورة مصر 1919م كانت بين الدوافع القومية التي مهّدت لثورة العشرين في العراق. وانظر جريدة «الفرات» العراقية، العدد الثاني، 1338هـ فقد جاء فيه: «أن الثورة العراقية تشبه أختيها الإيرلندية والمصرية في كل الوجوه فقد فجّر بركانها الضغط وأضرم نارها الاستبداد. . . إلخ». وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 217. ففيها «أن مثل الثورة المصرية التي كانت لا تزال مستمرة كان ماثلاً أمام أعين العراقيين في ثورة العشرين».

(314) لقد كان في العراق ومصر بين 1882 و1914م تيارات سياسية متوازية. مصر والعراق، ص4.

(315) الصفحة نفسها من م. ن؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 204. ففيها أن الصلة التي كانت تجمع بين ثورة مصر في 1919م والأحداث التي كانت تجري في سائر الأقطار العربية في ذلك الوقت هي أنها كلها كانت أعمال كفاح ضد المستعمر الأوروبي الذي أراد أن يجعل الشرق العربي ميداناً لعدوانه.

امتد زهاء أربعة قرون[316] وكان على فيصل أن يمارس في هذه الرقعة العربية المحررة سلطة مؤقتة في انتظار التسوية التي ينبثق عنها مؤتمر الصلح في باريس[317].

وفي مؤتمر باريس يجابه الحلفاء بالاتفاقات السرية التي عقدوها أثناء الحرب وهي اتفاقات تتناقض فيما بينها تناقضاً شديداً[318]. ومن هنا تنشأ صعوبة كبيرة في التوفيق بين المخططات الاستعمارية التي تتضمنها الاتفاقات والأماني القومية لسكان البلاد التي تحرّرت من تبعيتها للدولة العثمانية المنهارة. وكانت فرنسا تتمسك بحرفية النصوص التي انطوت عليها معاهدة سايكس بيكو وهي نصوص قصد بها في حينه أن تضمن مصالح فرنسا التقليدية في سوريا[319]. يبدو أن فيصلاً كان يصرّ هو الآخر في مؤتمر الصلح ـ وقد حضره بصعوبة مندوباً عن المملكة الحجازية وناطقاً باسم القضية العربية ـ على حق العرب في الحكم الذاتي، وعلى البر بالوعود الصريحة التي قطعها الحلفاء لهم وفي طليعتها التصريح الذي كانت فرنسا وإنكلترا أصدرتاه في السابع من تشرين الثاني من عام 1918م ووجهتاه إلى العرب وقد اشتمل على وعد قاطع بالتحرير التام للسكان الذين كان الأتراك يضطهدونهم منذ مدة طويلة، وعلى تأسيس حكومات وطنية وإدارات تستمدّ سلطتها من رغبات السكان الأصليين ومن ينتخبونه بمطلق الحرية[320].

---

(316) نجيب الأرمنازي، محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، القاهرة 1954، ص 1؛ وذكريات علي جودة الأيوبي، ط 1، بيروت 1967م، ص 70-72.

(317) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 121؛ ومحاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، ص 2؛ ولمحات من تاريخ العالم، ص 311.

(318) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 201؛ ومحاضرات الأرمنازي، ص 1-2.

(319) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 121؛ ومحاضرات الأرمنازي، ص 1-2.

(320) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، هامش رقم 2، ص 122؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، وفيها أن بريطانيا وفرنسا أذاعتا في الثامن من تشرين الثاني عام 1918م بياناً مشتركاً صرحتا فيه بأن ما هدفتا إليه من الحرب-وهو تحرير الشعوب الخاضعة للنير العثماني-قد تحقّق الآن وأنهما مستعدتان لإقامة حكومات مستقلة في سوريا والعراق تكفل لهذين القطرين تطوراً سياسياً حراً. تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 319. ويلاحظ أن هذا لم يكن رأي المؤرخ الألماني الكبير بروكلمن من قبل!!

ويلاحظ أن إنكلترا بوحي من حرصها على أن تخفف من حدة التناقضات بين معاهداتها السرية وما وعدت به العرب من الأخذ بأيديهم إلى الاستقلال الكامل كانت تلح على فيصل بأن يلتقي مع الإفرنسيين على صيغة تضمن مصلحة الطرفين في سورية، وأن يكون مرناً في موقفه من الأماني الصهيونية ومن مبدأ الهجرة اليهودية إلى فلسطين(321).

وفي هذا الضوء يكون المبدأ الأخلاقي الذي زعم الحلفاء أنه يقوم في أساس الحرب التي يخوضونها من خداع السياسة(322) ويكون من الطبيعي أن ينظر إلى مطالب السوريين من خلال سايكس بيكو وتصريح بلفور(323).

ثم يقع في مؤتمر الصلح تناقض آخر يخلق صعوبة بالغة في أن يتلاقى المؤتمرون جميعاً على حلول مثالية حاسمة. ذلك أن التصور الأميركي لأهداف الحرية على نحو ما يرد في بنود الرئيس ويلسن يختلف اختلافاً جوهرياً عن تصوُّر الإنجاز الفرنسي على نحو ما يرد في المعاهدات السرية وإذا كان الحلفاء قد أظهروا تأييداً صريحاً لبنود الرئيس الأميركي فقد كان عليهم أن ينتصفوا لمبدأين جديدين هما: نبذ الاستعمار، والاعتراف بالحكم الذاتي الوطني(324).

ولكن الذي وقع أن الحلفاء تلمسوا في نظام الانتداب وسيلة سياسية ماكرة استطاعت أن توفق في الظاهر بين مصالحهم ومبادئ ويلسن على شدة التعارض بينهما. ثم بقيت جراء ذلك مشكلة هي نسبة الدولة التي تمارس واجبات الانتداب في

---

(321) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 1، ص 122-123. وكان تصريح بلفور ينص على أن الحكومة البريطانية تنظر بعين العطف إلى إنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين وكانت فرنسا تزعم لنفسها طوال قرون حق حماية النصارى في الشرق. تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 759-760.

(322) الأرمنازي، محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، ص 2.

(323) «كان اليهود يحاولون الحصول على تأييد دولي لوعد بلفور وضمان إدخاله في معاهدات الصلح ويعارضون إدماج فلسطين بالدولة العربية (دولة الشريف حسين) كما كانوا يناوئون مبدأ الحكم الذاتي الوطني الذي يجعل من فلسطين إذا طبق عليها دولة عربية، ويعارضون كذلك تدوينها. والغريب أنهم قدموا إلى مؤتمر الصلح مذكرة بهذا الخصوص حفلت بالتفات منهم بالعطف. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 123.

(324) م. ن، ص 125.

مناطق معينة بالذات. ووراء اللحظات التي بلغ فيها التوتر أقصاه بين الوفد الفرنسي والرئيس الأميركي اقترح ويلسن أن توفد إلى الشرق الأوسط لجنة حليفة مشتركة تكون مهمتها التأكد من رغبة الذين يهمهم الأمر مباشرة في هذا الصدد(325). ويبدو أن فرنسا رفضت أن تشارك في هذه اللجنة لأن البلاد العربية في نظرها لم تكن من الرقي بحيث يصح أن تستفتى في تقرير مصيرها(326) وكان هذا على حقيقته لا يمثل اعتذاراً بقدر ما يعكس قلقاً على مصالحها، ذلك أن واقعاً يتعارض مع أطماع فرنسا في الشرق الأوسط لا يعفيها من مسؤولية الاعتراف به حين تشارك هي في عملية استكشافه(327).

وكان لإنكلترا من اللجنة موقف شبيه بالموقف الفرنسي. فقد آثرت بعد تردد أن تبقى في معزل عن المشاركة. وكانت هذه السلبية تمثل هي الأخرى قلقاً على أطماع الإنكليز فيما كان يسمى حينئذ (باريس العدو المحتل)(328).

وعلى أية حال فقد سمى ويلسن لجنة أميركية خالصة عرفت بلجنة فتح ـ كراين قامت بجولة في سورية وفلسطين واستمعت لأقوال الكثيرين من الناس ثم قدمت تقريرها في الثامن والعشرين من آب 1919م(329) وقد وجدت اللجنة أن هناك ما يشبه أن يكون إجماعاً على المطالبة بالاستقلال التام. وأن السوريين يصرون وبينهم عرب فلسطين على تشكيل دولة مستقلة متحدة لا تقتصر على سورية الداخلية فحسب ولكنها تضم لبنان وفلسطين أيضاً. وكان السوريون على استعداد لقبول الولايات المتحدة أولاً، وبريطانيا ثانياً، دولة منتدبة عليهم حين لا يكون مناص من ذلك شريطة أن يكون الانتداب مساعدة فنية اقتصادية لا تمس الاستقلال السياسي(330). وباستثناء

---

(325) م. ن، ص 126؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 208، ومحاضرات نجيب الأرمنازي، ص 6.

(326) يذكرنا هذا بما كان يقع في العراق حين كان يطالب باستقلاله وليس من فرق بين المنطقين إلا أن هذا المنطق الفرنسي كان في العراق إنكليزياً.

(327) محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، ص 7.

(328) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 207.

(329) كان فيصل يعقد آمالاً كبيرة على لجنة الاستفتاء ويحثّ الأهلين على أن يسهلوا لها مهمتها ولكنه شعر بخيبة مريرة حين علم أن اللجنة أميركية فقط وأن الفرنسيين والإنكليز لا يشتركون فيها. محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، ص 7.

(330) م. ن، ص 7؛ وتاريخ الشعوب الإسلامية، ص 761.

العدد القليل من العرائض التي كان يطالب أصحابها اللبنانيون بأن يكون للفرنسيين حق هذا الانتداب فقد كانت هناك معارضة شاملة لأن يكون لفرنسا مثل هذا الحق[331]. ويلاحظ أن اللجنة خلال زيارتها لحلب تستجوب وفداً عربياً يمثّل العراق فيصرّ على الاستقلال ويحتج على مبدأ الانتداب من الأساس، ويلح على أن يشكل عراق كبير يضم في حدوده ديار بكر ودير الزور والموصل من الشمال الغربي والبحر من الجنوب الشرقي ويقترح الوفد زيداً أو عبد اللّه من أبناء الحسين ليكون ملكاً على هذا العراق الكبير، ويطالب إضافة إلى ذلك باستقلال سورية، ثم هو لا يمنع أن يستعان بالمساعدات الفنية والاقتصادية الأميركية بعد أن يكون قد حصل العراق على استقلاله[332].

وينطوي التقرير في صيغته النهائية على مقترحات تنبثق من الواقع الذي تكشفه اللجنة فيوصي بالانتداب على سورية لأميركا أو لبريطانيا وعلى العراق لبريطانيا. ثم هو يفضّل تشكيل ممالك عربية دستورية في ظل النظام الانتدابي ويؤيد تأييداً تاماً ترشيح فيصل لملكية سورية. **ويبدي مضافاً إلى ذلك معارضة شديدة لتأسيس دولة يهودية في فلسطين**[333].

ولكن مؤتمر الصلح لم يناقش قرار اللجنة، ولم ينظر فيه ذلك أن ويلسن الذي عاد إلى الولايات المتحدة لم يستطع تحت ضغط الأعمال المهمة أن يتفرغ لما كان يعده قضية جانبية. هذا إلى أن صراحة التقرير لا تقع في الحدود التي تستسيغها الدبلوماسية الأوروبية[334].

وكان يلاحظ بوضوح أن تغيّب ويلسن عن مؤتمر الصلح وما نتج عن ذلك من قلة اهتمام الوفد الأميركي بملاحقة التقرير ترك الميدان خالياً لبقية الوفود تفرض حلولاً

---

(331) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 126-127.

(332) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 137.

(333) كان ممكناً لولا أن يخذل الشعب الأميركي الرئيس ويلسن وتنسحب أميركا من مؤتمر الصلح أن يكون لتقرير اللجنة أثر كبير في بلاد المشرق. وهو التقرير الوحيد الذي صدر بحماية أميركية توصي برفض مطالب الصهيونيين وتقترح أن تضم فلسطين إلى سوريا. محاضرات عن سوريا من الاحتلال حتى الجلاء، هامش رقم 1، ص 8.

(334) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الأول، ص 128-129.

تلائم ما كانت قد خططت له من قبل[335]. ويبدو أن إنكلترا ظلت تضع الوفاق الذي يربط مصالحها بمصالح حليفتها فرنسا فوق مصلحتها من الاحتفاظ بحسن النية العربية تجاه ما قطعته لهم من وعود. وظل النظر بعين العطف إلى إنشاء وطن قومي لليهود في تصريح بلفور فوق كل العهود والمواثيق ثم كان لا بد من أن توضع الاتفاقات والوعود الاستعمارية موضع التنفيذ وأن تكره الجهة العربية على قبولها[336].

ويكون من الطبيعي وراء الآمال العربية التي تصاب بالخيبة أن يأتمر السوريون في دمشق فيعلنوا استقلال سورية بحدودها الطبيعية ويقيموا حكومة ملكية نيابية مسؤولة ويختاروا فيصلاً ملكاً على البلاد[337].

وكانت هذه البادرة السياسية الجريئة لا تتناسب مع حجم الجيش السوري الذي لم يكن يمثّل يومئذ قوة عسكرية ضارية قادرة على أن تصدّ زحفاً استعمارياً. وقد بدا لغورو أن قيام مملكة في الشام يهدد المصالح الفرنسية التي كان الحلفاء قد أضفوا عليها صفة الشرعية في سان ريمو فقرر أن يقوم بعمل عسكري لم تستطع القوات العربية أن تقف في وجه اندفاعته نحو دمشق[338].

وظلت ميسلون وراء هذه الهجمة الاستعمارية الشرسة رمزاً كبيراً من رموز التضحية من أجل الأرض والكرامة[339].

---

(335) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 211.

(336) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 211.

(337) م. ن، ص 213.

(338) ذكريات الأيوبي، ص 140. وكان على فيصل أن يغادر هو وحاشيته وجماعة من مؤيديه إلى درعا ومنها إلى إيطاليا.

(339) وجه الجنرال غورو إنذاراً لفيصل اتهمه فيه بأنه يعكر على فرنسا الجو في الشام وأن عليه قبول الانتداب وتسريح الجيش، وإخضاع الخطوط الحديدية للرقابة الفرنسية وإقرار الورق السوري (الليرة السورية) الذي أصدره غورو نقداً للبلاد ومعاقبة الثوار. وعلى الرغم من أن فيصل آثر الخضوع على المقاومة إلا أن غورو قرر الزحف على دمشق بطائراته ودباباته فهبت الجموع العزلاء في دمشق لمقاومة العدو المدجج بالسلاح، وكانت معركة ميسلون التي استشهد فيها وزير الدفاع يوسف العظمة.

في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 215-216؛ ومحاضرات الأرمنازي، ص 12؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 762.

والواقع أن الصلة التي تربط بين نضال السوريين من أجل التحرير ونضال العراقيين في هذا السبيل ليست صلة تتلمس تلمساً وإنما هي صلة تبرز بروزاً قوياً في القرارين التاريخيين اللذين يصدران في دمشق ويؤكدان وحدة القطرين السياسية والاقتصادية[340] وهي تبرز من قبل في حجم المشاركة العراقية التي كانت تسهم في إدارة الدولة العربية الناشئة في جانبيها المدني والعسكري على السواء[341]. وهي تبرز من بعد في تحول الخبرة العسكرية العراقية وراء ميسلون إلى الجهة الشمالية التي لم تكن قد أغلقت بعد بوجه النشاط الاستعماري المتآمر على ثورة العشرين في العراق[342].

د ـ ثورة أكتوبر الاشتراكية وأثرها في نضال العراق الوطني

ثم يبقى أن من المؤثرات الخارجية في نضال العراق من أجل التحرير كفاح البلاشفة وراء الحدود العراقية هذه المرة وهو كفاح كان انتصاره الكبير جديراً بأن يغري بتصعيد المجابهة وحتمية الظفر. ولم يكن هذا التأثير بعيداً عن أن يتسلل إلى كفاح العراق ـ من وجهة نظر إنكليزية ـ (عبر جمعية أسسها البولشفيك بالتعاون مع الوطنيين الأتراك. وكانت منذ زمان طويل تتصل بالجمعيات العربية السياسية المتطرفة لتستغل الرابطة الدينية المشتركة بين الأتراك والعرب وتقلق الوجود البريطاني في الشرق الأوسط)[343].

(340) انظر نص القرارين في ذكريات الأيوبي، ص 88-89. وكان ذلك عشية تكشّفت النيات الاستعمارية الخبيثة وفرضت الانتداب فرضاً.

(341) إن المراقبين الذين كانوا في سوريا عشية إعلان استقلالها هم من أنصار العهد، وطائفة من الضباط الذين شاركوا في ثورة الحسين ونفر من مستشيري الحاشية العراقية في دمشق. ذكريات الأيوبي، ص 88.

(342) الحقائق الناصعة، ص 282-285. فقد كان في تدمر ودير الزور نشاط عسكري عراقي لدعم الثورة المركزية في الفرات الأوسط بصرف النظر عن التشكك ببسالته وفائدته. ومحاضرات الأرمنازي، هامش رقم 2، ص 32. وفيه أن الجنرال هاندن قائد القوات البريطانية في العراق يرى أن قيام الدولة العربية في الشام من أهم أسباب الثورة العراقية.

(343) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 155، 158؛ وأرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ترجمة جعفر الخياط، بيروت 1971، ص 11.

وهو تأثير لم يكن بعيداً عن أن يتسلل إلى كفاح العراق ـ من وجهة نظر روسية ـ عبر الإيرانيين الذين كانوا يؤمون النجف وكربلاء باستمرار[344] وأن يحدث انعطافاً مهماً في حركة التحرر الوطنية ذلك أن الأفكار الخيرة التي أعلنتها روسيا وراء ثورتها الكبرى وكانت بخاصة تتصل بالعدالة الاجتماعية والصداقة بين الشعوب لقيت نجاحاً عميقاً في الدول التي تقع في قبضة الاستعمار يومذاك[345]. وبالرغم من هذا كله فقد ظلت علاقة الكفاح العراقي بالبلشفيك زعماً بغير سند يوثّقه[346].

ثورة العشرين في العراق

لقد كانت ثورة العشرين العراقية تمثّل قمة النضال الوطني في ظل الاحتلال الإنكليزي الذي أعقب الحرب العالمية الأولى. وهي كما كانت ضرورة وطنية ملحة وراء المد القومي الجارف يومذاك[347] كانت ضرورة ملحة كذلك وراء سياسة حمقاء مارس المحتلون من الإنكليز لعبتها بالعراق جاهلين أو متجاهلين ما في الشخصية العراقية من عناد البداوة ومزاجها الرافض لكل «أشكال الذل والامتهان»[348].

---

(344) كوتولوف، ثورة العشرين، ص 137؛ وم. ن، ص 158. ففيها أن برقية صدرت من (البولشفيك) في «رشت الإيرانية» ورد فيها أن الميرزا محمد رضا الشيرازي كان يعمل للدعوة البلشفية في كربلاء... وعبد الله فياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 246. ففيها أن تأثير البلاشفة في الحركة الوطنية أمر يكتنفه الغموض فضلاً عن سنده التاريخي.

(345) الصفحة نفسها من م. ن. وفيها يعترف محافظ السليمانية شمال العراق بأسف عميق لأن اسم البلشفية ومبادئها أصبحا معروفين هناك.

(346) فصول من تاريخ العراق القريب، هامش رقم 1، ص 155. فقد استبعد مترجم الفصول علاقة الثورة العراقية بثورة أكتوبر الاشتراكية وذهب إلى أن ما تصرح به كاتبة الفصول في هذا الصدد وما يصرح به غيرها من الإنكليز في كتب أخرى يحتاج إلى دليل.

(347) فصول من تاريخ العراق القريب، ص 155. ففيها أن الشعور الوطني الذي انتشر في العالم بعد الحرب لا يمكن التقليل من شأنه بين الدوافع التي كانت وراء الثورة. ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 20.

(348) مذكرات محمد مهدي كبة، ص 20؛ وكوتولوف، ثورة العشرين، ص 129؛ وملاحظة محمد رضا الشبيبي لمظاهر هذه السياسة في القطاع الزراعي، من مقدمة عبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 4.

وإذا كانت هذه ـ على الجملة ـ هي الدوافع التي فرضت ثورة العشرين[349] فقد كان الذي يقع بين يديها من وحدة الكفاح بين قطاعي السنَّة والشيعة ضد عدو مشترك جدير بأن ينبّه إلى أن الثورة لم تكن من صنع الشيعة وحدهم، ولا من صنع السنَّة وحدهم، وإن بدا ـ وذلك حق ـ أن حجم المشاركة الشيعية في الجانب العسكري بخاصة كان كبيراً جداً وخطيراً جداً[350] ينبغي أن يكون في مدى النظر كذلك أن النضال الذي قاده الأكراد والتركمان ضد الاحتلال في الشمال، وكان لهيب الثورة قد امتدّ إليه لا يمكن التقليل من شأنه. ويبدو أنه ليس من الافتئات على الواقع التاريخي أن يقال: إن ثورة العشرين ليست ثورة تصنعها قومية واحدة وطبقة اجتماعية واحدة، أو طائفة دينية واحدة وإنما هي ـ على الجملة ـ تحمل طابع التحول وتنتسب إلى كل القوميات والطبقات والطوائف[351].

وحين يكون نشاط القطاع الشيعي بارزاً جداً في معارك الثورة، فإن ذلك لا يعني أن هذا القطاع لم يكن يسهم في التخطيط النظري لخلفيتها السياسية، أو في النشاط

(349) عبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 4.

(350) لم تقتصر الثورة على الفرات الأوسط-وهو القطاع الجغرافي الذي يضم أكبر كثافة سكانية بشرية في العراق-فقد كانت هناك ميادين أخرى غير شيعية أسهم الثوار فيها بنشاط عسكري كبير ومؤثر كميداني الموصل وتلعفر حتى أن شاعراً شيعياً معاصراً للثورة يعترف بفضل الأسبقية في ميدان التلعفري فيقول:

إذ إنـهـا سـبـقـتـنـا فـي مـقـاومـة　　　كـانـت مـنـظـمـة غـرا مـسـاعـيـهـا
لـكـنـمـا الـمـدفـع الـرنـان أذهـلـهـا　　　دويـه وقـضـى بـالـفـصـل قـاضـيـهـا

جريدة «التآخي» البغدادية، العدد 819، 26 آب 1971م، ص 9 من مقال تحت عنوان: «معلومات ومشاهدات في الثورة العراقية الكبرى لسنة 1920م تقديم وتعليق علي التعفري.

(351) محمد مهدي البصير، تاريخ القضية العراقية، ص 156 ففيها «أن المسيحيين أظهروا انسجامهم في الثورة مع إخوانهم المسلمين إلى حد ما». وانظر مقال جريدة «التآخي» السابق؛ وعلى هامش الثورة العراقية، بقلم فراتي، بغداد 1953م، ص 15-16؛ وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 230. وفيها أن الثورة لا يمكن أن تنسب إلى القطاع العشائري وحده لأن جذورها تمتد إلى ما قبل صيف 1920 وأن أدواراً تمهيدية سبقت الثورة المسلحة التي قامت في ذلك الصيف تنتظم حركة الوعي الفكري وتأسيس الجمعيات والأحزاب والانتفاضات العسكرية التي قامت ضد الإنكليز في الشمال وحركة النجف، 1918م.

الإعلامي لأحداثها الدامية وأهدافها السامية(352). والواقع أنه منذ الحصار الذي فرضه الإنكليز على النجف(353) وراء مقتل الكابتن «مارشال»(354) كانت أروقة السياسة في هذا البلد الشيعي الثائر تتدارس مخططات ذكية للإطاحة بالاستعمار الجديد. وعلى الرغم من أنه لم يكن وحده مركز تخطيط وتوجيه ولكنه كان يسهم بنشاط بالغ الأهمية في الخلفيات السياسية التي كانت تتحرّك الثورة على هديها فيما بعد.

ويلاحظ بخاصة أن الزعامة الدينية في كل المراكز الثورية التي تنسب إلى القطاع الشيعي تحتل مكان الصدر من هذا التوجيه. وكان لها من تصورها الإسلامي لاستعمار الكافر، ونفوذها في الأوساط الشعبية بحكم الوازع الديني الذي كان ما يزال قوياً في النفوس مما يسمح لها بأن تحرك الأحداث لصالح الثورة على أكثر من جبهة. ومع ذلك فقد ظلت بغداد أكبر مراكز التوحيد الثوري(355). وطبيعي أن يجر هذا فيما بعد حين يشتدّ خطره على الاحتلال إلى ترويض الحركة الوطنية في بغداد بأحقر الوسائل الاستعمارية في هذا المجال(356).

ولعله من هنا كان في بغداد لا في غيرها من مراكز الكفاح الوطني يتم أروع لقاء بين السنَّة والشيعة وراء محاولات التفريق اللئيمة. وهو اللقاء الذي كان الإمام الشيرازي(357) يلح على تعميق جذوره وترسيخ أسسه بين الطائفتين الكريمتين(358).

---

(352) كانت جريدتا «الاستقلال» و«الفرات» النجفيتان هما اللسان المعبّر عنها مضافاً إلى أن بلاغات الثورة العسكرية كانت تطبع في النجف (انظر مقال جريدة «التآخي» السابق).

(353) هي أكبر المراكز الروحية التي تستقطب ولاء العالم الشيعي كله على نحو ما يؤمن به الإمامية.

(354) كان هذا الحدث تعبيراً عن خيبة الأمل بالحصول على الاستقلال الذي وعد به العراقيون. وخلاصة الحادث أن النجفيين قاموا صباح 20 آذار عام 1918م بهجوم على (سراي الحكومة) وقتلوا حاكم النجف السياسي فحاصر الإنكليز مدينتهم قرابة خمسة وأربعين يوماً انتهت بإلقاء القبض على طائفة من خيرة الشباب النجفي شنق الإنكليز ما يزيد على عشرين منهم ونفوا آخرين. الحقائق الناصعة، ص 42.

(355) تؤكد المس بل أن بغداد كانت مركزاً فعالاً للفكر السياسي. فصول من تاريخ العراق القريب، ص 120.

(356) البطولة في ثورة العشرين، ص 245-247؛ ومقال التآخي السابق.

(357) هو مرجع الشيعة الأكبر يومئذٍ.

(358) انظر رسالة الشيرازي إلى الشيخ أحمد الشيخ داود في: البطولة في ثورة العشرين، ص 124-125؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 60. ففيها أن الشيرازي كان يؤيد

وكانت وفاة الإمام اليزدي هي المناسبة التي اقتضت هذا اللقاء. واليزدي على أنه يتحقق في معنى ضيق جداً في الزعامة الدينية[359] فقد ظل رمزاً من رموز التشيع وكان هذا يمهّد لمشاركة سنّية كريمة في العزاء به قدّر لها أن تجمع أحرار القطاعين فيما بعد على وحدة الكفاح والمصير[360]. ويتفق وراء اليزدي أن ينفتح الشيرازي على المعنى الحقيقي للزعامة الدينية، فيوسّع مفكرو الطائفتين أساليب الاستعانة بنفوذه الديني الكبير لتحقيق مقاصدهم السياسية[361]. ولعله من هذه الزاوية كانت مواليد القطاع السنّي تنعقد في المساجد الشيعية نحو ما تنعقد في المساجد السنّية وتجمع بين تلاوة المنقبة النبوية ـ وتلك خصيصة سنّية ـ واستعراض لجهاد الإمام الحسين ـ وذلك طابع شيعي ـ ولم يكن يقصد بهذه المواليد أن تنقل أفكاراً دينية بقدر ما كان يقصد بها أن تنقل وراء مظهرها الديني أفكاراً سياسية تذكر بمبادئ الاحتلال وتهيئ لساعة الخلاص[362].

وتتأزم الأمور بعد ذلك لأن نزاعاً حاداً كان ناشباً بين الجانبين الاستعماري والوطني حول مفهوم الاستقلال. لم يكن لفتوى الشيرازي تأثير كبير في تصعيد

= الصلات الأخوية بين طوائف المسلمين بكل قواه ويحثّ على التآلف والتآزر ليقف الجميع صفاً واحداً في وجه الأجنبي.

(359) سبقت إلى هذا إشارة من قبل. واليزدي يرى في كفاح الغزاة من المستعمرين مسالمتهم في حالة الضعف وأن الزعامة الروحية ينبغي ألّا تجاوز إلى شؤون السياسة. ولعله من هنا كانت ندوات النجف الوطنية تتدارس خطة لحصر الزعامة الروحية في الإمام الشيرازي الذي ينفتح على الحركة الوطنية واستقدامه من سامراء إلى كربلاء. على هامش الثورة العراقية الكبرى، بقلم فراتي، بغداد 1952م، ص 20؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 84.

(360) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 58؛ وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 1، ص 172. ففيه أن فتاوى الشيرازي ومواقفه الإيجابية من الحركة الوطنية كانت ذات أثر فعال في انضمام جماعات غفيرة من العراقيين تحت لواء الثورة ضد الإنكليز.

(361) الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 60.

(362) أرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 59؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 62-63؛ وسليمان فيضي، في غمرة النضال، ص 245؛ وعبد الرزاق الهلالي، الشاعر الثائر الشيخ محمد باقر الشبيبي، بغداد 1965م، ص 44.

النضال الذي ينفجر ثورة[363] في آخر حوار فاشل مع الإنكليز يتصل بتحقيق الحكم الذاتي[364] في العراق.

ووراء الثورة هذه المرة كما وراء الاستفتاء من قبل، كانت ترتفع أصوات ناشزة تزعم أن الثورة حركة مرتجلة، وضرب من الشغب ينبعث عن أغراض شخصية[365]. ويلاحظ أن هذا التشكك اللئيم بانفجار الثورة وراء اختمارها الطويل في الوجدان العراقي وبوطنية الدوافع التي اقتضتها لا يمثّل اجتهاداً في الرأي بقدر ما يشير إلى امتيازات طبقية كان الاحتلال وحده قادراً على حمايتها من خطر الثورة وبقدر ما يدلّ على تطلعات سياسية كان الانتداب يعمل مسبقاً لكي تتحقّق في ظله. وعلى هذا المعنى يمكن أن تحمل كل المواقف السياسية للإقطاع السياسي[366] في العراق لا من ثورة العشرين وحدها بل من النضال الوطني بعامة. ولشدّ ما غرق هذا القطاع في تملق الاحتلال فازدرى حتى شرف الكلمة المناضلة وزعم أنها من أمالي الطيش والخفة[367].

ومهما يكن من أمر فإن الثورة على الرغم من أنها لم تستطع أن تحقق أهدافها فقد

(363) تتضمن الفتوى أن جميع العراقيين يجب أن يطالبوا بتحقيق ما يصبون إليه من حقوق إلا أن عليهم أن يحافظوا على السلم والاستقرار. وفي جميع الأحوال فإن من حقهم استعمال القوة الدفاعية في حالة رفض الإنكليز تحقيق مطالبهم. الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 106؛ وعبد الله الفياض، الثورة العراقية الكبرى، ص 237-238؛ وكوتولوف، ثورة العشرين الوطنية في العراق، ص 172.

(364) كان الاتفاق قائماً قبل الثورة على أن يفاتح الإنكليز لآخر مرة بتنفيذ وعودهم بمنح الاستقلال للبلاد قبل اللجوء إلى القوة. البطولة في ثورة العشرين، ص 238.

(365) عبد الله الفياض، مقدمة الشبيبي، الثورة العراقية الكبرى، ص 3؛ وأرنولد ويلسن، الثورة العراقية، ص 80؛ وكوتولوف، ثورة العشرين، ص 213.

(366) كان يتمثل بالعائلات البغدادية المتنفذة يومئذٍ. الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 239؛ وكوتولوف، ثورة العشرين، ص 183-184.

(367) كان في رأي عبد الرحمن النقيب أن معظم الذين تكلموا ضد الإنكليز رجال لا سمعة لهم ولا شيء. ويلاحظ أنه كان يعني بذلك رجالاً من الشيعة لأنه في حديثه مع المس بل ينتقل مباشرة إلى تحذيرها من هؤلاء الشيعة الذين تشير صفات التاريخ أن أبرز ما يميزهم الخفة. فصول من تاريخ العراق القريب، ص 10.

ألقت على الإنكليز درساً قاسياً أقنعهم بأن العراق بلد قوي الشكيمة صعب المراس وأن عليهم أن يعيدوا النظر في المخطط الذي رسموه لممارسة الحكم فيه.

ويلاحظ بوضوح أن الحكومة الوطنية المؤقتة التي تمّ تشكيلها بعد الثورة كانت ـ على علّاتها ـ دليلاً يؤكد قناعة الاحتلال الأجنبي بأن الحكم المباشر في بلد كالعراق ضرب من المستحيل[368].

العراق في ظل الفترة الهاشمية

1 ـ في ظل فيصل الأول

والواقع أن التشكيلة الوزارية المؤقتة لم تكن خروجاً على جوهر السياسة الاستعمارية بقدر ما كانت صورة جديدة من صوره[369] فإذا كان العراقيون يضيقون بأسلوب الحكم المباشر وهو طابع سياسة رحيمة لا تلائم المتغيرات الجديدة التي كانت تسود العالم يومذاك فإن هناك أسلوباً آخر يتبطن واجهة وطنية مستضعفة ثم يؤدي وظيفة صادقة في خدمة الاستعمار[370].

ولعل أطرف ما في الحكومة المؤقتة أن الحاكم العام في العراق كان هو الذي يتخيّر ـ على وجه الدقة ـ رئيسها وأعضاءها تطويقاً لما يمكن أن يقع في صلاحياتها الضيقة من تأكيد للشخصية الوطنية ولو في الهوامش من حياة الناس العادية.

وكان الأمر يهون لو لم ينصَّ على أن يكون هؤلاء جميعاً دمى تتحرك بغير

---

(368) البزاز، محاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ص 23؛ وكوتولوف، ص 242؛ وفيليب حتّي، مطوّل في تاريخ العرب، ص 886.

(369) في التاريخ الإسلامي الحديث، ص 224. ففيها أن تعديل السياسة الإنكليزية كان (يتناول الأساليب دون الهدف ويتصل بالشكل والمظهر دون أن يغير الحقيقة).

(370) يلاحظ أن أسلوب الحكم المباشر يرهق الاقتصاد البريطاني ويفرض احتكاكاً بالوطنيين قد يجر إلى انتفاضات لا يتمكن القضاء عليها بغير تضحيات. من هنا كان الأسلوب الجديد يلقى حماسة إنكليزية بالغة لتطبيقه. محاضرات البزاز، ص 47؛ وخيري العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، دار الهلال، القاهرة 1969م، ص 40؛ وفي التاريخ الإسلامي الحديث، ص 223.

إرادة[371]، وأن على هذه الدمى أن تتحمل كل مسؤولية الحركة الناشزة في مسارها على الرقعة[372]. وفي الحكم كان هذا يعني (ثنائية) يمارس الأجنبي فيها سلطة فعلية يقع وزرها كله على وطني مسلوب الإرادة وذلك واقع سياسي بالغ الخطورة كان العراق يسقط في تجربته وراء عملية التغيير الماكرة لاستبدال الواجهة الوطنية المستضعفة بأسلوب الحكم المباشر.

وفي مؤتمر القاهرة الذي ينعقد وراء الثورة كان الاحتلال يمكّن لنفوذه من خلال تصوره الأخير لأسلوب الحكم في العراق، ولم يكن هذا التصور على حقيقته يستحق التعديل الجديد الذي كانت وزارة النقيب الكبير تمثل تجربته المؤقتة. والواقع أنه لم يكن هناك مندوحة من وجهة النظر الاستعمارية عن الملكية[373] وفي ضوء ما يعرف

---

(371) كان النقيب الكبير يمثل أقصى الجناح اليميني للإقطاع العراقي وقد رفض حتى الإصلاح الجزئي الذي وقع وراء الانقلاب الدستوري الأول في ظل الاتحاديين. ثم أصبح في طليعة المؤيدين للإنكليز بعد أن احتلوا العراق. كوتولوف، ثورة العشرين، ص 245. ويلاحظ أن أعضاء الوزارة والمجلس الاستشاري الذي اختارته المس بل وكان يضم وزراء بلا وزارة يمثلون الأسر الثرية ذات النفوذ في العراق وكان الإنكليز يتفرسون فيهم خدمة صادقة لأهداف الاحتلال السياسية. ويبدو أن علماء الكاظمية وهي من العتبات الشيعية المقدسة كانوا يدركون هذه الحقيقة حين أصرّوا على أن تؤلف حكومة ينتخبها الشيعة. الحسني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 2، ص 350؛ وخيري العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، ص 42. ففيها أن الإنكليز اتجهوا في تأليف الحكومة المؤقتة إلى العناصر السياسية التي وقفت منها موقف المعارض.

(372) كان قد صدر بلاغ من المندوب السامي ورد في مادته الثالثة:

«إن مسؤولية إدارة شؤون الحكومة-ما عدا الأمور الخارجية والحركات الحربية والأمور العسكرية العمومية إلا فيما يعود للقوات الوطنية-على هيئة الوزارة وستجري أعمال هيئة الوزارة بنظرتي وإرشادي».

الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ط 2 منقحة، ص 254؛ وجريدة «العراق»، العدد 140، 15 تشرين الثاني 1920م؛ والبزاز، محاضرات عن العراق من الاحتلال إلى الاستقلال، ص 46؛ والحسني، الثورة العراقية الكبرى، هامش رقم 1، ص 257.

(373) في تقرير خاص لدار الاعتماد البريطانية في بغداد «أن الرأي العام العراقي كان يميل ميلاً محسوساً إلى الملكية». الحسني، الثورة العراقية الكبرى، ص 264.

من طبيعة الجمهورية يبدو هذا شديد الوضوح[374] وكان على الذين طرحوا شعار الجمهورية عشية الاختبار مرة في ذلك من اعتقدوا صلاحيته للعراق. ومن ناوروا به أن يتحملوا مسؤولية هذه المفارقة لأن ذلك يعني على وجه الدقة إفساداً لمخطط القاهرة[375].

وبعيداً عن المصلحة الاستعمارية في تبنّي الملكية يلاحظ بوضوح أن العراق لم يكن أوائل العشرينات مهيئاً للحكم الجمهوري[376] ويغلب على الظن أن الدعوة للجمهورية يومذاك لم تكن تستند إلى رأي عام يمكن لها في الحياة السياسية بقدر ما كانت مناورة قصد بها في الظاهر أن تعزّز من إيمان الناس **بالتيار السياسي المحلي الذي يدعو إلى أن يكون العراق للعراقيين.**

وربما ربط ذلك بأن النظام الجمهوري كان جديداً على الرأي العام في العراق وفي أوروبا وهي أكثر نضجاً في السياسة وأوفر معرفة بأنظمة الحكم لم تكن قد أخذت به حينذاك إلا دولتان من دولها هما سويسرا وفرنسا! ثم يؤكد هذه الحقيقة أن العراق وراء عشرين سنة أخرى من تطور الحركة الوطنية فيه لم يشهد طرحاً جدياً لشعار الحكم الجمهوري[377] ومثلما ينتهي الاحتلال في النظام إلى ترجيح الملكية ينتهي

---

(374) يلاحظ أن المصالح الاستعمارية يمكن أن يحفظها نظام ملكي وعن طريق أسرة مالكة معينة ترتبط مصالحها هي الأخرى بالاستعمار أكثر مما يحفظها نظام جمهوري تمارس في ظله الشعوب حقوقها في السيادة. مجلة «الهلال»، العدد السادس، الصادر في أول يونيو 1965م تحت عنوان «بداية فكرة الجمهورية في العراق» لحسين جميل. ومحاضرات البزاز، ص 56. ففيها «أن مصلحة بريطانيا كانت تتطلب استقرار الأحوال في العراق وإيجاد وسيط بينها وبين الشعب العراقي المتوثب تستطيع عن طريقه وبواسطته أن تحقق مصالحها الأساسية وتتجنب التعرض للنقمة المباشرة. وهذا بطبيعة الحال لا يمكن أن يتأتى في ظل النظام الجمهوري الذي يتطلب تجديد انتخاب رئيس الدولة الأعلى من الشعب مباشرة أو بالواسطة. وقد يكون رئيس الجمهورية المتعلق مصيره بإرادة الشعب أميل لرغباته وأقرب للعمل لمصالحه».

(375) كان المستر فيليبي مستشار وزارة الداخلية أول ضحايا المناورين بالنظام الجمهوري فقد أقصي عن عمله وأخرج من العراق. محاضرات البزاز، ص 56؛ وحكايات العمري، ص 80؛ وثورة الحسني، ص 260.

(376) محاضرات البزاز، ص 56.

(377) حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، ص 77.

كذلك في ترجيح الملك إلى هاشمي كان الفرنسيون قد أطاحوا بعرشه وراء ميسلون[378]. ومن هذه الزاوية بخاصة يلاحظ أن الاختيار كان ذكياً فهو على حقيقته لم يكن إنصافاً لبعض خدمات الهاشميين للحلفاء بقدر ما كان وقوعاً موفقاً على شخصية ذات تأريخ في الوطنية روّضت من جموحها الأحداث الكبار[379].

وفي هذا الضوء كان على الذين اصطرعوا من أجل المنصب الأول في الدولة الجديدة أن يدركوا واقع المعادلة التي طرحها الاحتلال عشية الانتخاب فقد كانت تزكيته لمرشح بعينه تعني بوضوح أن حرية الاختيار في الطرف الآخر من المعادلة تعود بغير قيمة[380]. وكان تجاهل هذا الواقع ينطوي على خطر بالغ ولعله من هنا يزال طالب النقيب، لا من مجلس الدولة وعالم السياسة فحسب، بل يزال كذلك من الوطن ويصار به إلى سيلان[381] وكانت معارضة النظام تكلف (فيليبي) من قبل كل حياته السياسية. ومهما يكن من أمر التعبئة التي نهض بها الاحتلال على أكثر من جبهة لإنجاح مرشحه فلم يكن ذلك يعني أنه يحتضن مرشحاً بغير امتيازات[382] **وفي تصويت حر صحيح يظل ممكناً جداً أن تقع النتائج قريباً من نتائج التصويت الرسمية**[383].

وإذا كان لا بد من تقويم الفترة التي قُدِّر لفيصل أن يكون فيها على رأس الدولة الجديدة في العراق فإنه لا ينبغي أن يقع ذلك من خلال الرؤية الاستعمارية وحدها لما كان يرجح مرشحها للرئاسة بل ينبغي أن يقع ذلك من خلال البادرة الوطنية التي

---

(378) محاضرات البزاز، ص 51. ففيها أن ويلسن في برقيته إلى وزير الخارجية يتوقع أن يكون لخيبة فيصل في الاحتفاظ بالعرش السوري أثر في نفسه يجعله أكثر إدراكاً لواقع الحال وأعظم رؤية في معالجة القضايا المستعصية.

(379) ثورة الحسني، ص 246؛ وحكايات العمري، ص 62.

(380) ثورة الحسني، ص 274؛ والحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ط 2 منقحة، 1957م، ص 180.

(381) ثورة الحسني، ص 268-270؛ وفي غمرة النضال، ص 264-265؛ والحقائق الناصعة، هامش رقم 1، ص 532. ففيها أن طالب النقيب يجيب الحسني عن سؤال يتصل بصحة ترشيحه لعرش العراق بقوله: «ومن ذا أحق مني ببلادي؟ ألا يجوز أن يحكم العراقي عراقي؟».

(382) حكايات العمري، ص 70.

(383) محاضرات البزاز، ص 56.

كانت تمثل نشازاً في إطار هذه الرؤية. والحق أن فيصلاً لم يعد وراء العرش المصاغ طوبائياً[384] وكان هذا بقدر ما يجرّه إلى حلول واقعية يتهمه في نظر الطوباويين إلى عماله. وعبثاً يستبرئ من عمالة حاكم تلعب السياسة البريطانية دوراً رئيساً في تنصيبه[385].

ومهما يكن من أمر فلم تكن واقعية فيصل التزاماً دائماً بوجهة النظر الاستعمارية[386] وإذا كانت حساسية المنصب تمنع من أن تقع بادرته الوطنية صريحة وواضحة فقد كان يتسلل إلى خدمة الأهداف السياسية من خلال المناورة التي تحجب حقيقة الموقف الوطني الشريف ثم تحفظ له طاقته على التأثير. على هذا المعنى يحمل التشدد الذي كان فيصل يغري به المعارضة لينال بالتوفيق بين الآراء ما كان يريده لصالح البلاد[387] ولعله من هنا تؤكد التايمز أن سياسة الصديق الذي يدين للإنكليز كانت تتسم أحياناً بالالتواء. وواضح أن التايمز، وهي تقوّم من وجهة نظر استعمارية، كانت تزكي من وجهة نظر وطنية[388].

وفي تقويم الفترة ينبغي أن تلحظ فوق هذا كله مشكلاتها الموروثة وفي طليعتها أن الاحتلال كان يمكن لسيطرته في العراق بما يفترض للمناطق العشائرية من نظام متخلف كانت تجربته قد نجحت من قبل في الهند. وفيه تستبدل الحكومة بسلطتها المباشرة سلطة أخرى يمارسها وكالة شيوخ محليون مقابل امتيازات.

وكل هذا يعني من الناحية الاجتماعية إبقاء على العلاقات الإقطاعية بين ما يقرب من سدس السكان في العراق يومذاك. ومن هذه الزاوية كان يعني هذا تعويقاً لتجديد الأمة في عملية التطوير الحضاري[389]. وفي السياسة لم يكن ذلك أقل خطراً منه في

---

(384) كان واقعياً يعرف إمكانات العراق المحدودة وقوة بريطانيا. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء 2، ص 1.

(385) من المؤكد أن فيصلاً كان مديناً للإنكليز. انظر الصفحة نفسها من م. ن.

(386) كان الإنكليز من أصدقاء فيصل يزعمون أنه انقلب عليهم بعد التتويج. محاضرات البزاز، ص 64.

(387) زكي صالح، مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 97؛ وم. ن، ص 63.

(388) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 98.

(389) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 2، ص 4؛ وم. ن، ص 16. ففيها أن ذلك يعني بصراحة عكس التطور المعلوم في مضمار المدينة. ومحاضرات عن العراق من الاحتلال حتى الاستقلال، ص 20. ففيها أن ذلك كان يحول دون تقدم العراق وانصهاره وتحقيق شعور «المواطن الكامل» بين جميع أفراده.

الاجتماع فقد كان يلاحظ أن القطاع العشائري وراء الامتيازات التي تعفيه من بعض مسؤولياته في إطار الدولة بدأ يتحسس في شخصيته المتميزة قوة ضارية قادرة أبداً على التغيير وكان ذلك في ظل الاستقلال شديد الوضوح(390).

ثم ينبغي أن تكون مشكلة الأقليات منظوراً آخر في تقويم الفترة. ويبدو أن ما يعرف بالقضية الكردية هو الذي يمثّل أخطر ما في المشكلة. ومنذ الاستفتاء الذي اقترع فيه العراقيون على فيصل ظلت الأقلية الكردية ترفض حكم الأكثرية العربية وكانت تتجاوز السلبية أحياناً إلى نشاط عسكري بالغ الخطورة يحرج الحكومة ويمتص ميزانيتها ومن جهدها في الانصراف إلى التنمية(391).

وفيما عدا الأقلية الكردية كان الآشوريون يخلقون في الفترة مشكلة تتصل بقومية دخيلة(392) تُضْطَهَدُ وراء الحدود ثم يفرضها الانتداب على العراق تقديراً لمشاركتها في نشاطه العسكري ضد الثورة أو التزاماً بانتسابها الروحي إلى كنيسته(393).

كان يبدو أن العراق لم يضق باستقرارها في ربوعه على الرغم من أنها لم تنفتح لحظة واحدة على الاعتراف بسلطته والالتزام بقوانينه(394) بل كانت تتجاوز إلى ما يشبه أن يكون ازدراء بكرامة جيشه وشرف حكومته!!

---

(390) محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 60.

(391) ظل الأكراد طوال الفترة التي امتدت بين الحربين وهم أقلية قلقة كثيراً ما كانت تلتجئ إلى الثورات. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 6.

(392) كان الآشوريون من الوافدين الجدد على العراق خلال الحرب العالمية الأولى ولعله من هنا كان السكان يدعونهم بـ «التيارين» تمييزاً لهم عن الآشوريين القدماء.

(393) كان هؤلاء من النصارى النسطوريين الذين يتمتعون بتأييد الكنيسة الأنكليكانية. على أن الأنكليكانيسم مذهب الدولة الرسمي في إنكلترا أسسه هنري الثامن. وحين لم يسمح له البابا بطلاق زوجته (كاترينا دي أراغون) خرج عن طاعة الكرسي الرسولي ولكنه ظل محافظاً على نظام الإكليروس وعلى الإيمان الكاثوليكي. ووسع إدوارد السادس الانفصال ثم أتمته إليصابات 1562م بوضعها البنود الـ (39) المعروفة بـ (عقيدة الإيمان) وبموجبها أصبح الملك رئيساً على الكنيسة. اعتنق الأنكليكان بعض العقائد البروتستانتية لكنهم لم يقطعوا كل صلة مع الكثلكة. انظر القسم التاريخي من المنجد كلمة إنكلترا.

(394) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 91. فقد كان الآشوريون لا يرغبون في الاعتراف بغير السلطة البريطانية في العراق. وذكريات الأيوبي، ص 211. فقد كان الآشوريون ينشطون في مجاوزاتهم وغرورهم ويحاولون الانتقاص من ضباط الجيش العراقي حتى أن

إن تاريخاً طويلاً في خدمة القوات البريطانية كان يفضي بالضرورة إلى أن تتجمع لهذه الأقلية العسكرية قوة مدرَّبة ظلت تحتفظ، وراء الاستقلال، بكامل عتادها من الأسلحة وحين يكون من تعجيز العراق أن يحقق لها حكماً ذاتياً في منطقة عراقية تنغلق عليها وحدها أو يصار إلى ذلك بالقوة حيث من الضرورة أن يقمع العراقيون ما كان يبدو في حركة (المارشمعون)[395] أنه وضع للتهديد موضع التنفيذ. وكان الانتصار على الرغم من أنه يرسخ ثقة عميقة بالجيش ويسفر عن اعتداد القوة العسكرية الناشئة بقدرتها على الحسم فيما يشبه أن يكون من الأزمات الكبار! وكان هذا يجرها لضرورة أن تستمرئ فيما بعد تدخلاً شديد الخطورة في أحداث السياسة المحلية حتى تقع انتكاسة الجيش التي تجرده من حيويته الفاعلة في عام 1941م[396].

ومهما يكن من أمر فقد ظل فيصل وراء كل التزكيات والاتهامات[397] يحمل هوية وطنية. وما ينبغي أن تكون وجهة نظره في «الأخذ والمطالبة»[398] دليلاً على عمالة

= متصرف الموصل حين نصحهم بأن يتجنبوا أعمالاً صبيانية كرمي الحجارة ليلاً على بيوت الضباط أجابوا بأن الآشوريين إذا أرادوا أن يرموا لا يرمون بالحجارة!!

(395) هو بطريق الآشوريين وزعيمهم الدنيوي. الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 8.

(396) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 94.

(397) م. ن، ص 95-97. ففيها مقتطفات من تزكيات البريطانيين لفيصل بعد أن أصبح في ذمة التاريخ وكلها تؤكد إخلاصه وتمتدح حنكته السياسية. والشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء 2، ص 10. ففيها أنه ليس هناك من أحد يمكنه أن يعدّ هذا الجندي-ويقصد فيصلاً- متعاوناً مأجوراً. ومحاضرات البزاز، ص 59-60. ففيها (أن الملك استطاع بحنكته وإخلاصه وشعوره القومي الصادق... أن يصل بسفينة البلاد إلى مرحلة لو تأتى للذين آل إليهم الزمام من بعده إتمام المسير لأوفينا على الغاية التي من أجلها قامت الثورة العراقية). لمحات من تاريخ العالم، ص 321. ففيها أن فيصلاً كان صديقاً وفياً للإنكليز. وتيارات سياسية في الحركة الوطنية العراقية، ص 18. ففيها أن فيصلاً كان عميلاً للإنكليز.

(398) محاضرات البزاز، ص 91؛ وساطع الحصري، مذكراتي في العراق، ج 2، دار الطليعة، بيروت 1968م، ص 273. ففيها: «أن هذه السياسة المرنة كان يمكن أن تؤدي إلى الاكتفاء بما تم أخذه وإلى التقاعس عن طلب المزيد منه لو لم تحركه على الدوام هذه الوطنية الطامحة التي لا تكتفي بالنزر الذي وصل إلى اليد بل تبقى تطالب بما وراء ذلك وتصبو إلى الأتم فالأتم على الدوام... هذه الوطنية الجامحة التي لا تتخدر أبداً بشعور الفوز النسبي الذي أحرزته بل تواصل العمل في سبيل الوصول إلى الغاية القصوى التي تصبو إليها وتعتبر

فتلك سياسة لم تكن بغير منطق مقبول. وعلى امتداد الرقعة العربية كانت تجد لها أنصاراً كثيرين.

وفي العراق بخاصة لم تكن تطيق الفترة في تصور بعيد عن الانفعال معطيات نضالية تغطي جملة الأهداف الوطنية ذلك أن إمكانات البلاد المحدودة لم تكن في مستوى القهر الاستعماري. وليس من المؤكد أن تحرراً أوسع كان ممكناً أن يتم في ظل شخصية طوبائية ومن هنا يبدو مقبولاً أن يقال: **لقد كانت الفترة مضطرة أن تخلق فيصلاً على معنى (النوع) لو لم يكن موجوداً فيها على معنى (الفرد).**

وفي حساب النضال الوطني لم تكن هذه السنين عجافاً فعلى الرغم من أنها بدأت بمعاهدة أغلال فقد انتهت بمعاهدة استقلال هي ـ على علاتها ـ خطوة كان لا بدّ منها في طريق التحرر الحقيقي(399).

وعلى هذا المعنى ينبغي أن تحمل صراحة الملك في تأييدها تأييداً مطلقاً. وكان يخرج بذلك على عرف دستوري لم يكن يخرج عليه في المعاهدات السابقة(400) لأنها في نظره تحرر العراق من الانتداب وتنقله إلى عصبة الأمم ليكون دولة مستقلة ذات سيادة كاملة(401).

وكان في الفترة فوق ذلك ما يسمح بممارسة المعارضة السياسية من خلال العمل

= كل خطوة من خطوات الفوز مقدمة للخطوات التالية ومقفزاً للوثوب إلى الأمام». وفاضل الجمالي، العراق بين الأمس واليوم، بغداد 1954، ص 8. وهو نص المحاضرة التي ألقيت في الندوة اللبنانية، 20 نيسان 1953م. ففيها «أن الملك فيصل كان يعالج المشاكل بعزيمة صادقة وحكمة بالغة».

(399) كان رأي المعارضة في المعاهدة أنها لم تضف شيئاً إلى ما اكتسبه العراق بل زادت في أغلاله وعزلته عن الأقطار العربية وباعدت بينه وبين جارتيه الشرقيتين وصاغت الاستقلال من مواد الاحتلال. محاضرات البزاز، ص 106؛ ذكريات علي جودة الأيوبي، ص 198-199، ولكنها كانت في رأي المؤيدين خطوة موفقة إلى الأمام. انظر الصفحة نفسها من محاضرات البزاز؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 82؛ وفي غمرة النضال، ص 32؛ والدكتور فاضل حسين، تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 2؛ ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 44-45؛ وذكريات إبراهيم الراوي، مساوئ مفصلة للمعاهدة فوق ما ذكر، ص 166.

(400) لأنه يملك ولا يحكم. مذكرات علي جودة الأيوبي، ص 203.

(401) محاضرات البزاز، ص 106؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 82.

الحربي[402] والواقع أنه لم يكن قليلاً كذلك أن تقوم فيها حياة دستورية استطاعت على الرغم من شكليتها أن تخلق للانتداب أكثر من أزمة وأن تعوق تمرير سياسته المشبوهة.

ثم إذا جاز أن (نرطن) في الفترة كل مظاهر الدولة المستقلة، وتلك ملاحظة ساخرة لشيخ من شيوخ الثورة الكبرى في الفرات الأوسط[403] فإنه ينبغي أن يستثنى من ذلك أن الأحرار في الدولة كانوا يتحدون العجمة أحياناً وينطقون بالعربية[404].

تلك هي على الجملة خصائص الفترة[405] ويبقى أن القطاع الذي يسعى بعيداً عن الإمامة التي تحصرها العقيدة بنفر معين من الهاشميين لم يكن صنع ولاة، بغير شروط. ولعله من هنا كان في برقياته جميعاً لشريف مكة مضمون واحد هو رغبته في أن يكون على رأس الدولة في العراق هاشمي من أبنائه يؤمن بحكومة مشروطة[406] ولعله من هنا أيضاً كان الإمام الخالصي يضيف إلى نص الكتاب الرسمي هذه القيود التي ترد في البرقيات وإذا جاز أن يكون في القطاع الشيعي من لم يكن له مثل هذا الولاء المشروط فليس ذلك من الظاهرة التي تمثل الجماعة بقدر ما هو من النزعة التي تمثل الفرد.

---

(402) تمّ وراء التتويج إنشاء ثلاثة أحزاب كان اثنان منها يمثلان المعارضة وكان الحزب الثالث يؤيد حكومة النقيب ويدعو للتفاهم مع البريطانيين. أما الحزبان المعارضان فهما (حزب النهضة» الذي كان مقره في الكاظمية و(الحزب الوطني) ومقره في بغداد وأما الحزب الموالي للحكومة فهو (الحزب الحر العراقي) الذي هجاه الرصافي بقوله:

تالله ما أنت حر في مطالبة ... وإنما أنت للحكام معتمل
وما سعيت إلى حق لتدركه ... بل أنت للأمر في مسعاك ممتثل
قد احتملت من التاريخ لعنته ... لله درك ماذا أنت محتمل

محاضرات البزاز، هامش رقم 1، ص 65 فيها.

(403) هو الشيخ شعلان أبو الجون وكان يردّ بهذه الملاحظة على الكابتن كلوب الذي زعم أن الإنكليز أنشأوا في العراق حكومة عربية مستقلة. م. ن، هامش رقم 2، ص 41.

(404) لمحات من تاريخ العالم، ص 331.

(405) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، ص 272.

(406) الحقائق الناصعة، ص 520؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 62؛ ومحاضرات البزاز، ص 55.

وفي هذا الضوء يكون من الطبيعي أن ينقص القطاع بسعته وراء أول تكييف لمَهمَّات الانتداب تتضمنه معاهدة يروج لعقدها الملك، ولو مكرهاً في أغلب الظن، وأن يقف الإمام الخالصي في حشد من الناس وفي عتبة مقدسة من عتبات الشيعة هي الكاظمة ليقول:

«بايعنا فيصلاً ليكون ملكاً على العراق بشروط وقد أخل بها فلم تعد له في أعناقنا بيعة»(407).

ثم يدعى الناس بعد ذلك إلى انتخاب المجلس التأسيسي ليتم على يديه تصديق المعاهدة السيئة الصيت فيكون من الطبيعي أيضاً أن يتنادى الأحرار في القطاع ويطوقوا المؤامرة بما يستصدرونه من فتاوى تحرم الانتخابات وتكفّر المشتركين فيها عملاً بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَوَلَّهُم مِّنكُمْ فَإِنَّهُۥ مِنْهُمْ﴾(408).

وكان يبدو أن الحكومة لم توفق إلى إجراء هذه الانتخابات إلا بعد نفي الرؤوس الشيعية الكبيرة عرباً وفرساً إلى إيران(409).

2 ـ في ظل غازي

الواقع أن العراق بعد انتمائه إلى عصبة الأمم كان يفقد بوفاة فيصل قيادة قادرة على أن تشيع استقراراً لا بد منه في بناء من الداخل. ولعله من هنا يختل ما كان يلاحظ من توازن في الحياة السياسية ويعود الموقف بتعقيداته أكبر من أن تحتويه قيادة جديدة غير متمرسة(410).

لقد كان غازي ذا وطنية صادقة ومخلصة، وتلك حقيقة ولكنها وطنية بغير

---

(407) محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 26.

(408) عبد العزيز القصاب، من ذكرياتي، ص 229. فقد كان من الذين أفتوا بذلك من مراجع الدين في النجف: الأصفهاني، والنائيني، والشيرازي.

(409) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 784.

(410) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 787؛ والدكتور مجيد خدوري، نظام الحكم في العراق، بغداد 1946م، ص 117؛ ومذكرات الحصري، الجزء الثاني، ط 1، 1968م، ص 579.

تجربة[411]. ويبدو أن هذا ضعف في طاقة الفترة على أن تشيع مثل هذا التوازن[412] كان يتيح لمحترفي السياسة مناخاً ملائماً لاصطراع على السلطة. وحين يكون القطاع العشائري قادراً على التأثير في الأحداث بحكم يتوافر له من خبرة طويلة في النضال المسلح يبدو طبيعياً أن يقحم على صراع المناصب. وفي ظروف غير مستقرة تكون عملية البناء من الداخل غاية في الصعوبة.

الحق أن القطاع العشائري لم يكن يشارك في الصراع اعتباطاً. والتزاماً بحدود البحث فإن من كان يوجد من هذا القطاع في الهيئات الشيعية كان يتحسّس بين يدي مشاركته امتهاناً لتضحياته الضخمة التي صنعت في اعتقاده الاستقلال أو هي أسهمت إسهاماً كبيراً في صنعه على الأقل. ينبغي أن يكون واضحاً أننا لا نتحدث عن أفراد عاديين في القطاع وإنما نتحدث عن الرؤوس الكبار فيه ذلك أن العشيرة وهي تتواشج بدم واحد ظلت تاريخياً تذوب في رأسها الكبير.

إذا كان لا بد من كلمة صريحة ـ وذلك من مفترضات الدراسة الموضوعية ـ فقد بقي القطاع الشيعي على الجملة، يتهم من زاوية سنّية بولاء لفارس حتى كأن وحدة المذهب يمكن أن تغلب في دم العربي خصائص العنصر، وحتى كأن المذهب لم يوجد في الأصل إلا في دوائر العجمة[413] وفي الدوائر الرسمية كان هذا يعكس ضرباً من التفريط بحقوق القطاع وربما كان من أدلته في الحياة النيابية مثلاً أن يختار

---

(411) مذكرات الحصري، الجزء الثاني، ص 578-579؛ الوطن العربي، ص 37؛ ذكريات علي جودة الأيوبي، ص 207-208؛ ومقدمة في تاريخ دراسة العراق المعاصر، ص 108.

(412) استطاع فيصل من قبل أن يجمع حوله عدداً من الأكفاء ذوي الاستعداد التام لخدمة العراق كما استطاع أن يقود ساسة العراق جميعاً. من نظام الحكم في العراق، ص 115؛ مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 98، 99؛ مذكرات الحصري، ج 2، ص 579. ففيها أن فيصلاً الأول أظهر براعة فائقة في تأمين استفادة البلاد من مختلف المواهب والقدرات وحمل رجال السياسة على الاشتراك والتآزر في العمل.

(413) كما قد أشرنا في فصل العقائد الشيعية إلى أن هذا من المفترضات التي لم يقم عليها دليل. وفي هذا الصدد ينبغي أن يكون في مدى النظر أن الذين انتقدوا معاهدة الحدود المعقودة بين مملكة العراق وإمبراطورية إيران في وزارة المدفعي الرابعة كانوا في أغلبيتهم من الشيعة وقد أثاروا في بغداد والبصرة تظاهرات صاخبة احتجاجاً عليها يوم 6 آذار من عام 1935م. الحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ج 5، ص 21-22.

الهيئات الشيعية من السنَّة[414] وفي هذا الصدد ينبغي أن ينظر إلى الفترة على أنها لم تكن يومئذ تنفتح على الصورة المتحسرة للدولة.

وبالرغم من أن القطاع، وحدة لا أوزاعاً، كان قادراً على أن يفرض تصحيحاً لهذا الموقف من حقوقه فقد ظلت تضعفه أنانيات رؤوسه الكبار وانتسابها للكتل السياسية المتصارعة.

والواقع أن محاولة لتجميعه وراء ما يعرف (بميثاق الشعب) لم تنجح في أن ترد إلى أواصره القوة وتلك بالضرورة مسؤولية ما كان يتضارب من ولاءاته السياسية[415].

ثم يلاحظ بعد ذلك أن ولاء القطاع التقليدي لزعامته الدينية ـ وكانت هي التي اقترحت الميثاق وصاغت بنوده ـ يفقد هو الآخر كثيراً من حيويته[416].

ويبدو أن ما كان يسترده القطاع من حقوقه لا يناسب حجم ما كان يقدمه من تضحيات للوصول إليه. ففي ظل الوزارة الهاشمية الثانية ـ وذلك مثل نضربه ـ كانت أكثر من شريحة معارضة فيه تواجه عملية قمع وحشية وتُكره على أن تحيا في ظل الطوارئ، في حين كانت شرائح أخرى في القطاع تمنح السلطة القائمة ولاءً عميقاً مقابل مكاسب سطحية[417].

---

(414) يلاحظ أن أسلوب الانتخاب في الفترة التي نؤرخ لها أقرب إلى التعيين. ويلاحظ كذلك أن لواء الكوت وهو ينتسب مذهبياً إلى التشيع يمثله في هذه الفترة أربعة نواب ليس فيهم شيعي واحد. تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 35؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 100. وفيها أن مثل (هذا التفريط بحقوق القطاع كان يجر بالضرورة إلى تهمة التحزب الطائفي ضد الشيعة).

(415) يتألف الميثاق من اثنتي عشرة مادة يتعرض المهم منها لما يقع من تفريق بين أبناء الشعب الواحد في انتقاء الموظفين واختيار النواب وتجاوز المذهب الجعفري في تعيين القضاة وتدريس الفقه وتوزيع موارد الأوقاف العامة. ويؤكد الميثاق أن رؤساء القطاع العشائري يتحملون مسؤولية الإصرار على تصحيح هذه الأخطاء مهما تكن التضحيات. تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 90-91.

(416) م. ن، ص 91-95. فقد رفض الموالون للسلطة القائمة أن يوقعوا الميثاق وزعموا أن ما فيه من بنود يجر إلى فتنة طائفية ويمزق وحدة الشعب التي ينبغي أن تكون الزعامة الدينية أول من يحرص عليها.

(417) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 100-101.

ثم يكون من مظاهر الفساد وراء هذا كله ما يذكّر في بيئة متخلفة بمناخ الانقلابات العسكرية وذلك يعني فيما بعد أن يفقد القطاع العشائري معظم ثقله في الحياة السياسية[418].

انقلاب بكر صدقي

والواقع أن السلطة القائمة عشية انقلاب بكر صدقي لم تكن مسؤولة عن كل الشذوذ الذي يشيع في الفترة ولكنها كانت تعايش أخطر مظاهره على كل حال. وفي ظلها لم يكن قليلاً أن يستنفر الجيش ليقمع ست ثورات محلية وأن يقهر الناس قهراً على حياة الطوارئ وأن تطلق يد الأتباع في الأموال والرقاب. ثم يكون في المعارضة عناصر قادرة على أن تستغل جميع ذلك للإطاحة بالحكومة. وحين يبدو أن القطاع العشائري يعود بين يدي أسلحة الجيش الحديثة بغير قدرة على التأثير الحاسم في الأحداث، وأن الأغلبية البرلمانية التي تملكها الحكومة تقف حائلاً دون أن يصار إلى إسقاطها بالوسائل الدستورية تتلامح وراء هذا كله، وفي بيئة لم تكن قد استقرت فيها الديموقراطية بعد صورة الانقلابات العسكرية. وعلى الرغم من أن حكمت سليمان كان إخائياً[419] فقد ظل يحقد على الإخائيين وراء تفريطهم برغبته في أن يكون وزيراً للداخلية في الوزارة الهاشمية الثانية. والحق أن حكمت سليمان لم يكن بغير قدرة على المناورة بل هو على الحقيقة كفاءة عالية ذات خطر بالغ في الحياة السياسية[420] ولعله من هنا كانت وساطات ذات شأن تبالغ دون جدوى في استرضائه واستعادته إلى الإخاء[421].

---

(418) م. ن، ص 101؛ ونظام الحكم في العراق، ص 121؛ ومذكرات طه الهاشمي، ص 27. فقد كان الساسة بعد موت فيصل يستعملون ثورات العشائر كوسيلة للحصول على السلطة. ولكن الجيش بأسلحته الحديثة وقوة النار الأشد التي يملكها مقابل أسلحة العشائر البدائية برهن على أنه القوة الفعالة الحقيقية فالتجأ الساسة إليه.

(419) حين لم يجد بعض السياسيين العراقيين في معاهدة 1930 ما يحقق الأماني الوطنية أسسوا حزباً للمعارضة باسم حزب الإخاء الوطني رأسه ياسين الهاشمي وانتمى إليه حكمت سليمان وأصبح عضواً في لجنته التنفيذية. العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 96.

(420) م. ن، ص 17.

(421) تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، ص 80. فقد زاره الفريق بكر صدقي بعد تأليف الوزارة الهاشمية الثانية بأسبوع وطلب إليه الحضور إلى وليمة عشاء يقيمها له الفريق الركن طه

وكان أخطر ما في حكمت سليمان أنه يرتبط منذ فتنة الآشوريين بأقوى المتنفذين في القطاع العسكري ولم يكن من البادرة العفوية أن يحول هذا السياسي المحترف بين بكر صدقي وما كان ينتظره على يد الإنكليز من عقاب وراء هذه الفتنة التي قمعها بشدة[422].

وكان أخطر ما في بكر صدقي أنه يتميّز بطموح لا حدود له، ويستشعر قلة إنصاف لخدماته ـ ولو على معنى القمع ـ ابتداء بالفتنة الآشورية بالشمال وانتهاء بثورات العشائر في الجنوب[423].

ثم يتواجد في الفترة وراء هذا كله متغيرات كان الفكر التقدمي الغربي قد انتهى إليها في حقول السياسة والاجتماع والاقتصاد[424] ويبدو أن ما يعرف بـ «جماعة الأهالي»[425] لم تكن بعيدة في نشأتها عن هذه المتغيرات وإن افتقرت في البدء إلى إيديولوجية واضحة[426]. وفي أغلب الظن أنها لم تكن تجهل يومذاك أن مفهوم

= الهاشمي شقيق رئيس الوزراء ياسين الهاشمي ليعرض عليه أحد المناصب الوزارية. والعراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 99. فقد كان نوري السعيد يحاول جاهداً تقريب الحكومة من «جماعة الأهالي» التي انضم إليها حكمت سليمان بعد إخفاقه في الحصول على وزارة الداخلية في وزارة الهاشمي الثانية.

(422) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 99. ففيها أن حكمت سليمان وكان يومئذٍ وزيراً للداخلية هو الذي حال دون ما طلبه الإنكليز من تنزيل درجة بكر صدقي وإحالته على المجلس العرفي العسكري.

(423) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 99؛ والحسني، تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، العرفان، صيدا 1966م، هامش رقم 1، ص 175.

(424) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 54.

(425) كان النشاط السياسي الكلاسيكي يتحرك في إطار ضيق هو إنهاء الانتداب ونيل الاستقلال ثم وسع نفر من الشباب المثقف هذا الإطار فشمل العناية بمصالح (الشعب) أو (الأهالي) وأوضاعهم الاجتماعية والاقتصادية ومن هنا سمي هؤلاء بـ «جماعة الأهالي» ويمكن القول بأن جذور جماعة الأهالي تعود إلى أوائل الثلاثينيات حين دعا هؤلاء الشباب إلى تظاهرة سلمية تندّد بسياسة الإنكليز التي تفقر العراق وتمالئ الصهيونية. تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 4.

(426) لم يكن لجماعة الأهالي فلسفة اشتراكية أو شيوعية بالمفهوم الغربي لهاتين الكلمتين بل حاول هؤلاء اشتقاق كلمة جديدة هي الشعبية بدلاً من الكلمتين الغربيتين.

الدكتور فاضل حسين، تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، مطبعة الشعب، بغداد 1963م.

اليسار كان أقرب في عرف الناس إلى «الهرطقة» ولعله من هنا تتجاوز حساسية المصطلح إلى ما يبدو منه مقبولاً على نحو الجملة.

وكانت هذه المتغيرات تقتضي في جانب اليمين أن يتحرك القوميون ليؤيدوا أن عروبتهم قدر قاهر لا يصنع ولا يلغى، وأنه في إطارها ينبغي أن يتم الانفتاح على المعاني الإنسانية في المتغيرات الفكرية الجديدة(427) وأن القومية (لا تنحصر حياتها في أن تتنفس وتأكل وتشرب فهي لا تكون موجودة حقاً إلا إذا حملت رسالة إنسانية خالدة ومعنى حضارياً)(428).

وكان «نادي المثنى» هو الذي قصد به أن يمثل هذا التحرك وأن يقوم بوظيفته في التعبئة للوقوف بوجه اليسار القومي الذي تمثله «جماعة الأهالي» وجريدتها(429).

والحق أن العراق لم يكن يسيغ في الثلاثينات أن تنتصر فيه أفكار تتهم القومية بالاعتداء والتخلف وسفك الدماء، وأن يقع فيه ما يقع في الغرب من هوس بالأممية وإيمان مطلق بقدرتها وحدها على إنقاذ العالم من الدمار. وكان الجادرجي نفسه الذي يصبح أكبر المتحمسين لهذه الأفكار في الخمسينات يلح في مذكرة سرية على أن «تبذل الجهود لإزالة الوهم السائد بأن اليساريين أو التقدميين لا يهتمون بالقومية العربية»(430) وبالرغم من أن «نادي المثنى» هو الذي كان ينبغي أن يمثل موجة المستقبل وأفكاره(431) وذلك استنتاجاً من واقع الفترة التي كان يعيشها العراق فقد

---

(427) هذه هي القومية، ترجمة محمد عيتاني، بيروت 1959م، ص 17.
وكان الشيخ محمد مهدي كبة، وهو قومي معروف، يكتب في مجلة «المثنى» أن: الاشتراكية القومية التي ترمي إلى رفع الفروق والحواجز الاجتماعية بين الأمة الواحدة والوطن الواحد للقضاء على أرستقراطية الطبقات، وتحارب الاستغلال بشتى أنواعه وتدعو إلى العدل والمساواة في الحقوق والواجبات تتفق والمبادئ القومية.
خلدون ساطع الحصري، مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 24؛ وعمر أبو النصر، العراق الجديد، بيروت 1937م، ص 86.

(428) انظر خاطرة (بول بورجيه)، في مفهوم الأمة في هذه هي القومية، ص 7.

(429) محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 54 وما بعدها.

(430) خلدون ساطع الحصري، مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 23-25؛ وتاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 381، 382.

(431) مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 24.

كان على الذين خططوا للانقلاب أن يركبوا إلى السلطة موجة اليسار، ذلك أن اليمين وإن انفتحَ جناح منه على المتغيرات الجديدة يظل ممكناً أن يجد في الهاشمي رمزاً كبيراً من رموزه[432] ويظل ممكناً أن يستشعر حرجاً شديداً في الإطاحة بحكمه. وحين يقع الانقلاب يلاحظ بوضوح أنه وإن يكن قد استشرى فساد بالغ الخطورة في الحياة السياسية فقد كان يظن أن حقيقة الانقلاب لا تكمن في نزعة إصلاح بقدرة ما تكمن في طموح مجروح[433] وقد ظل يؤيد هذا الظن أن اللذين صنعا الانقلاب بالفعل وهما حكمت سليمان وبكر صدقي كانا يشاركان مشاركة عميقة في الفساد الذي استشرى.

ولعله من هنا لم يكن إشراك اليسار في الحكم يحمل طابع الجد بقدر ما كان يحمل طابع المناورة بأفكاره الشعبية!! وكان طبيعياً بعد ذلك أن يعجز اليسار في وزارة الانقلاب عن أن يحقق إصلاحاً كبيراً يستحق الذكر[434]. والواقع أن حكمت سليمان لم يكن عقائدياً لأنه لم يطَّرد تناسق بين موقفه من الأحداث وعقيدته، وهو على الرغم من انتسابه في الظاهر إلى جماعة الأهالي ظل بعيداً عن جوهر اليسار[435]. لقد كان الرجل محترف سياسة يعانق التيار ثم يركبه إلى غايته فإذا

---

(432) كان لياسين الهاشمي شعبية واسعة في العالم العربي. مذكرات طه الهاشمي، ص 25.

(433) العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 106. وم. ن، ص 147. ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 102. ففيها أن دوافع الانقلاب ترجع على ما يظهر إلى طموح كلا الرجلين فقد كان حكمت سليمان مستاء من بقائه خارج الوزارة الإخائية وكان بكر صدقي الذي له اليد الطولى في تعزيز مكانة الحكومة في وجه الثورات العشائرية يستشعر أنه لم يحرز ما كان يتوقعه لنفسه وما كان يتوقعه له أصحابه من مكانة فذة في الجيش.

(434) مذكرات ساطع الحصري، الجزء الثاني، ص 585؛ تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 310. ففيها أن من انضم من جماعة الأهالي إلى وزارة الانقلاب وجد نفسه غير قادر على أن يحقق أهدافه في الإصلاح بسبب ما كان يلاحظ على بكر صدقي من أنه كان ضد كل حركة تقدمية. وقد قرّر الجادرجي التنصل من مسؤولية الأمور التي وصلت إليها البلاد فاستقال بمفرده أكثر من مرة غير أنه كان يعتقد أن خروجه من الوزارة وحده لا يؤدي إلى نتيجة فكان يعدل عنها نزولاً عند رغبة زميله جعفر أبي التمن.

(435) كان حكمت سليمان يعترف بأن الشعارات اليسارية التي ارتفعت في تظاهرة الابتهاج غداة الانقلاب كانت من الأخطاء المؤسفة. العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 102. وفي تصريح لجريدة «التايمز» العراقية التي تصدر بالإنكليزية كان حكمت سليمان

اقتضت مصلحته أن يصارعه فعل[436]. وفي هذا الضوء ينبغي أن يفسّر تردده بين الكتل السياسية المتناقضة. وإذا كان من الإسراف أن يحسب على نزعة شعوبية فليس من الإسراف أن يحسب على نزعة إقليمية[437] ولعله من هذه الزاوية كان أقرب إلى

= شديد الاهتمام بأن ينفي عن نفسه تهمة البلشفة وقد تلمّس لها علة في استنكاره منح الأراضي الأميرية للوزراء والأغنياء الذين كانوا قادرين على بناء القصور الفخمة بدلاً من توزيعها على الطبقات الفقيرة. م. ن، ص 112.

وقد رفض حكمت سليمان أن تؤلف حكومته حزباً يستمد مبادئه من منهاج «جمعية الإصلاح الشعبي» وكانت ذات إيديولوجية يسارية بحجة أن للبلاد عنعناتها وتاريخها الحافل بالقومية. تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، ص 284. وكانت وزارة الداخلية التي يوجه شؤونها حكمت سليمان قد أغلقت هذه الجمعية بحجة أن مقاصدها مضرة بكيان المملكة وسلامة المجموع وأنها تبثّ فكرة محمومة كـ (الشيوعية). جريدة «البلاد»، العدد 919، 14 تموز سنة 1936م؛ ومحاضر مجلس النواب في الاجتماع غير الاعتيادي عام 1937م إذ وقف رئيس الوزراء بعد الموافقة على استقالة الوزراء الأربعة يعلق على الاستقالة بقوله: «إن الوزراء الذين استقالوا معلومون... وإن السياسة التي تتمشى عليها الوزارة في الحاضر والمستقبل هي سياسة وطنية، فالوطنية والقومية هما الأساس الذي ترتكز عليه كل تصرفاتنا فالأفكار والآراء الأخرى الهدامة والمناقضة للعقيدة الوطنية متباعدة كل التباعد عن الوضع الاجتماعي في هذه البلاد وعن تقاليده ونزعاته، ص 471 .تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، ص 312؛ ومن تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 14. ففيها أن وزارة حكمت سليمان المعدلة وقفت موقفاً شديداً ضد الاتجاهات الديموقراطية والاشتراكية والشيوعية.

(436) عبد الفتاح أبو النصر اليافي، العراق بين انقلابين، بيروت 1938، ص 52.

(437) ورد في تصريح لوزير المالية في وزارة الانقلاب أن الجري وراء الأحلام القومية الطوبائية أوقع العراق في بؤس شديد وحياة فوضى وأن الأولوية ينبغي أن تعطى لشؤون العراق الداخلية فهي التي يمكن أن تخلق منه دولة قوية من الناحية السياسية والاقتصادية. العراق بين انقلابين، ص 36؛ وم. ن، ص 52. ففيها أن حكمت سليمان كان يصرح لـ «الدايلي تلغراف» بأنه يتبع سياسة إقليمية. وفي الخطاب الذي أذيع للتنديد بالوزارة السابقة، وفي المنهج الذي انطوى على وعود بإصلاحات جذرية في حياة الناس تجيء القضايا العربية وراء القضايا الدولية. وكان هذا يشعر بنزعة الانقلابيين الإقليمية. تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، ص 239-246؛ وجريدة «القبس» الدمشقية، العدد 978 الصادر في تشرين الثاني من عام 1936م فقد جاء فيه تعليقاً على الانقلاب: «وهناك ما يؤلم النفوس ويثير مخاوف البلاد العربية كلها وهو أن الذين كانوا أبطال الانقلاب العسكري الجديد في العراق يعرفون بنزعتهم الإقليمية».

يسار الجادرجي منه إلى يحيى الهاشمي. ولكن الذي يلاحظ أن مصلحته السياسية ظلت أبداً أقوى من هذه النزعة، وعلى هذا الوجه من الرأي ينبغي أن تحمل حماسته لفلسطين وراء انحسار اليسار في وزارته(438).

ولم يكن بكر صدقي يعتنق هو الآخر إيديولوجية معينة. وإذا جاز أن يتميز بشيء في هذا الصدد فقد كان عنصرياً ضيق الأفق وشدّ ما طمع في أن يصنع دولة الأكراد الكبرى(439). وفي الخمسين كانت تغلبه على أمره (مراهقة) تستعلن بغير تحرج(440) ولم يكن هذا يمضي بغير استغراب فقد ألف الناس من قبل رصانة في سلوك الحاكم.

ثم يستمرئ وراء هذا كله تدخلاً في الصغيرة والكبيرة من شؤون الدولة وتلك نزعة ظلت ترفضها كل الفترات في تاريخ العراق الحديث(441)، وحين يكون من هذه النزعة ما يقع في الفرات الأوسط من تفتيت للمعارضين بالجملة(442) يكون من البداهة أن يستبرئ اليسار لذته بالاستقالة من الوزارة(443).

---

(438) كان لتوصية «اللجنة الملكية» التي كانت تحقق في حوادث عام 1936م الدامية بتجزئة فلسطين إلى ثلاث دويلات صدى استياء في العالم العربي وفي العراق قامت تظاهرة صاخبة في يوم الجمعة 16 تموز 1937 لم تشهد بغداد في سنيها الأخيرة تظاهرة حماسية مثلها. واحتج رئيس الوزراء حكمت سليمان احتجاجاً قاسياً على مشروع التقسيم حتى أن بريطانيا لفتت نظره إلى وجوب الاعتدال في ذلك. تاريخ الوزارات العراقية، ج 4، ص 286.

(439) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 117، ولهذا السبب كان يعمل على تأليف جيش قوي يحتوي على عناصر كردية قوية.

(440) مذكرات إبراهيم الراوي، ص 168؛ ومذكرات طه الهاشمي، ص 138، 165؛ والعراق بين انقلابين، ص 55.

(441) تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 300. ففيها أن «أمور العراق انتقلت على عهد بكر صدقي من السلطات المدنية المختصة إلى رجال الجيش، فكان الجيش هو المهيمن على هذه الشؤون يسيرها كيف يشاء زعماؤه». وتاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 13.

(442) تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 302-309؛ وجريدة «النهار» البيروتية، العدد 1147 الصادر في 3 تموز من عام 1937م. فقد كانت طائرات الجيش العراقي تهاجم منطقة السماوة وتقتل النساء والأطفال بالجملة. . . ثم تنقل جثث هؤلاء إلى العتبات الشيعية المقدسة فتقوم فيها التظاهرات ويقع بسببها صدام عنيف بين الأهالي والشرطة فيسقط فيه الكثير من القتلى والجرحى وتتأزم الأوضاع.

(443) كان في نص الاستقالة ما يؤكد أن انحرافاً شديداً طرأ على مسيرة الانقلاب وأن «ما اتفق

ويلاحظ وراء ذلك أن الانفتاح بغير قيد على اليمين [444] لم يمنع من أن تسقط الديكتاتورية مضرجة بدمائها في الموصل[445] وأن يقع انقلاب على الانقلاب! فتسقط الوزارة كذلك.

وإذا كانت هذه العوامل مجتمعة هي التي صنعت خاتمة الوزارة السليمانية فقد كان يظن أن انحرافها وحده عن الحق القومي هو الذي صنع هذه الخاتمة[446]. **ولعل من الإسراف في تعليل الظاهرة السياسية ـ وهو أبداً ظاهرة معقدة أن تربط بعامل واحد**[447].

ويبقى أن القطاع الشيعي لم يكن كله ينزع منزع الذين يحسبون عليه في وزارة الانقلاب. فالواقع أن شريحة العشائر الكبيرة فيه ظلت تمثل الإخاء الممارس اتجاهاً لا حزباً[448] وكانت تدفع في سبيل ذلك من مالها ومن دمها ومن امتيازاتها السياسية.

= عليه بخاصة من التدابير السلمية لإشاعة الاستقرار في البلاد لم يكن محل اهتمام». نص الاستقالة في تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 311.

(444) العراق الثائر، منشورات الفرع الثقافي العسكري في دمشق، بدون تاريخ، ص 61.

(445) انظر في تفصيل اغتيال بكر صدقي في العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 126، 127؛ ومذكرات طه الهاشمي، ص 215، 216.

(446) العراق الثائر، ص 49. ففيها أن بكر صدقي كان متهماً بأنه عدو للقومية العربية في العراق وقد أيد اتجاهاً إقليمياً حمل العناصر العربية على التشكيك بأهداف الانقلاب وغاياته فأطاحات به. تاريخ العراق السياسي الحديث، الجزء الثالث، ص 147-150. فقد كان يبدو أن تياراً قومياً كان يسيطر على منطقة الموصل العسكرية ولهذا قطعت علاقاتها ببغداد عشية مقتل بكر صدقي ورفضت أن تسلم القاتلين. وفي بغداد كان تيار قومي آخر يسيطر على حامية (الوشاش) فيمنعها من تنفيذ المهمة التي رسمت لها لتأديب الموصل ودعت بصراحة إلى عدم مداخلة الجيش بالسياسة.

(447) وقد يؤكد ذلك أن عداء اليسار للخط القومي ظل قبل الاستقالة (محصوراً على الأكثر في الحقل النظري والفكري ولم يستطع أن يؤثر كثيراً في الحقل العملي باستثناء بعض الفتور الذي كان قد دبّ إلى الحماسة الرسمية للقضايا العربية). خلدون الحصري، مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 25.

(448) كانت الوزارة الهاشمية الثانية قد رأت أن البلاد تضجُّ من وجود أحزاب متنافرة وكتلات نيابية متخاصمة وأن رجال الدين يحثّون الناس على (مقاطعة الأحزاب لأنها في الشرق داء وفي الغرب دواء) فعمدت إلى تعطيل حزبها (حزب الإخاء الوطني) وتوقيف جلساته وقدمت لجنة الحزب العليا اقتراحاً لعقد مؤتمر عام لمعالجة هذا الموضوع وكانت الفكرة التي سادت المؤتمر أن وضع البلاد الراهن يقضي بتوحيد الكلمة والتقاء القلوب للعمل على ما فيه مصلحة الوطن. تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الرابع، ص 99.

وظلت شريحة مثقفة في القطاع تلتزم بخط الإخاء القومي وتندد بالنزعة الإقليمية في غير تحفظ. وكان الأستاذ محمد باقر الشبيبي خير من يمثل هذه الشريحة فقد وقف في المجلس النيابي يندِّد بالانقلاب ويؤكد أنه لم يكن وليد معارضة تقتضيها ظروف الوزارة السابقة وسوء تصرفاتها بقدر ما كان وليد عوامل متعددة يرجع أكثرها إلى روح السياسة العسكرية واستخدام الجيش أداة للانتقام. ثم يعترف بأن سياسة العهد الماضي على علاتها تتميز بطابع قومي أكسبها عطف العالم العربي وثقة كتله وأحزابه وحكوماته وأن أية سياسة لا ترتكز على القومية سياسة فاشلة من كل الوجوه[449].

ومهما يكن من أمر فقد كان في الشيعة كما كان في السنَّة إقليميون وقوميون ولكن الذي يلاحظ أن الذين ينزعون إلى الإقليمية ممن تضرب بهم عروق إلى العجمة[450] يكثرون في القطاع الشيعي ويقلّون في القطاع السنّي[451].

وإذا جاز أن يكون القوميون وحدهم وراء الأزمة التي أطاحت بحكمت سليمان فإنه يظن ظناً قوياً أن الإنكليز كانوا يتسللون بكل ما يملكون من دهاء السياسة للمشاركة في تصفية الانقلاب.

وعلى الرغم من أن اليسار كان ضعيفاً حقاً في الوزارة السليمانية فقد كان يمثل اتجاهاً شديد الخطورة على المصالح الأجنبية في المستقبل. وكان ممكناً جداً في حساب السياسة الاستعمارية أن يقوى مع الأيام وأن يخلق قاعدة جماهيرية تستميت في ظله دفاعاً عن معطياته.

ثم إذا كان بكر صدقي بعيداً عن اليسار، وكان كذلك بعيداً عن اليمين القومي، فقد كان في جانب آخر من شخصيته صادق الرغبة في تقليص النفوذ الإنكليزي في

---

(449) م. ن، ص 280 نقلاً عن محاضر مجلس النواب للسنة 1927، ص 141. والأستاذ عبد الرزاق الهلالي، الشاعر الثائر الشيخ محمد باقر الشبيبي، مكتبة النهضة، بغداد 1965، ص 89. ففيها أن الشبيبي باقراً كان يلمح في خطابه إلى أن سياسة الانقلابيين لا تحمل طابع القومية.

(450) سبقت إشارة إلى أنه ليس من الضرورة أن يكون هؤلاء أبداً إقليميين.

(451) يخيل إلينا أن ذلك مرده إلى أن العنصر الفارسي-وهو العنصر الذي اعتنق التشيع-كان أول العناصر الأعجمية التي غلبها الفتح العربي على أمرها في ظل الإسلام. وكان على الحقيقة أكثر العناصر المهزومة حضارة وثقافة. ومن ثم كان أكثرها تحسساً بعقدة الهزيمة التي وجدت لها فيما بعد متنفساً في الشعوبية. ويبدو أن الإقليمية صورة مهذبة منها.

العراق[452] ولعله من هنا كان يلحّ في تقوية الجيش ويكسر حكر تسليحه على الإنكليز، ويفتح حواراً مع الإيطاليين والألمان في هذا الصدد[453]. وفي السياسة النفطية حاول أن يعدل من شروط الامتياز القديم وأن يتجاوز رغبة الدوائر الاستعمارية في احتكار الاستثمارات الجديدة منه فيضمها في مزايدة عالمية[454]. وكان من هنا أيضاً يعيد النظر في احتكار النقل البحري والنهري في العراق فيفاوض اليونانيين على أن يكون لهم امتيازه[455] والحق أن العهد الانقلابي لم يكن شراً كله ولم يكن خيراً كله وإنما كان يراوح بينهما في أغلب الظن.

الحياة السياسية وراء الانقلاب

ووراء الانقلاب بقي التدخل العسكري هو الذي يقر التغييرات الوزارية. ولا يعود ذلك بادرة يقتضيها الظرف وإنما يعود أحياناً مزاجاً... على أنه ينبغي أن يلاحظ أن العسكريين ظلوا بعيدين عن مباشرة السلطة واكتفوا بتأييد الوزارات التي تعمل في إطار الأهداف التي يرسمونها[456]. وينبغي أن يلاحظ كذلك أنه حتى الذين تميزوا في القطاع العسكري باتجاهات وطنية بحتة لم يملكوا أحياناً رؤية سياسية سليمة فقد كانوا يمارسون عملية التغيير لصالح فئات لم يكن يشك أبداً في ولائها للفكر الرخيص أو

---

(452) مذكرات اللواء الركن إبراهيم الراوي، ص 186. وفيها أن بكر صدقي كان يناوئ السياسة الإنكليزية، وكان يتحدّى الإنكليز سراً وعلانية.

(453) رصد في الميزانية ثمانية ملايين دينار لإنشاء معامل للأسلحة تعهدت له ألمانيا بإنشائها بشروط سهلة. وكان يحمل مسودات الاتفاقات حين قتل في مطار الموصل. العراق الثائر، ص 61.

(454) لقد تقدمت فعلاً شركات ألمانية وإيطالية بعروض مغرية جداً وكان من المنتظر أن تفوز بامتياز استثمار نفط البصرة لولا مقتل بكر صدقي الذي أفسد هذا المشروع في اللحظات الأخيرة. م. ن، ص 62.

(455) وقد تقدمت شركة يونانية فعلاً بعروض كان من المنتظر أن تفوز بالامتياز لولا أن يطاح ببكر صدقي. م. ن، ص 63.

(456) خلدون الحصري، مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 30؛ والعراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 198.

للمصالح الأجنبية. وكان هذا شديد الوضوح في حركة الانقلاب الجريئة التي أطاحت بجميل المدفعي ومهدت لنوري السعيد فألف وزارته الثالثة[457].

والواقع أنه لم يكن في القطاع العسكري من ينتسب لليسار وإذا كان اليمين القومي هو الذي يستقطب جملة ولاءاته فقد ظل هذا التيار بعيداً عن أن يطرح فهماً علمياً لأبعاد المشكلة الاجتماعية. وعلى الرغم من أن «نادي المثنى» كان ينفتح نظرياً على هذه الحقيقة فقد بقي يجادل في الشكليات وبقيت قوميته إطاراً مفرغاً مهيئاً لأن يحتضن أية صورة وكان المحترفون في اليمين القومي كثيرين يومذاك.

مصرع غازي

والحق أن العرش لم يكن ضالعاً في التخطيط الذي أطاح بالهاشمي وكانت مقولة قد زعمت أن لغازي يداً في الانقلاب منطلقة مما كان يقع بين البلاط والهاشمي من جفاء وراء النزوة العاطفية التي حملت أخت الملك على أن تستخف بالتقاليد وتهرب مع (رومي) من خدم القصر. فقد كان هذا الحادث سبباً في أن يفرض الهاشمي رقابة صارمة امتدت إلى شؤون الملك الخاصة[458] ولم يكن هذا قليلاً في أن يخلق بينهما جفاء ينعكس فيما بعد على موقف العرش من الانقلاب[459].

---

(457) محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 95؛ ومذكرات اللواء الركن إبراهيم الراوي، ص 198؛ والحسني، تاريخ العراق السياسي الحديث، ج 3، ص 163؛ وتاريخ الوزارات العراقية، الجزء الخامس، ص 45. فقد ورد فيها أن العقيد صلاح الدين الصباغ يصرح في مذكراته «فرسان العروبة» باستمرار، ص 163، «بأن القوميين في القطاع العسكري كانوا يؤيدون نوري السعيد لأنهم كانوا يظنون أن في جعبته مشاريع تخدم وحدة العرب» مضافاً إلى أنها تدعم استقلال العراق. وتاريخ الوزارات العراقية، الجزء الخامس، العرفان، صيدا 1966م، هامش رقم 1، ص 43.
والعراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 198. ففيها اعتراف من السفير البريطاني السر موريس بترسن بأن نوري السعيد كان: «مؤيداً ومخلصاً للعلاقات مع بريطانيا».

(458) مذكرات طه الهاشمي، ص 182. ففيها أن فرار أخت الملك مع الرومي قد شاع فاضطر ياسين الهاشمي إلى تطهير البلاط ومراقبته مراقبة شديدة.

(459) يؤيد حكمت سليمان أن الملك غازي لم يكن مسبوقاً بالحركة ولكنه قابلها بالارتياح لأن الوزارة الهاشمية الثانية كانت قد فرضت رقابة شديدة على تصرفاته الشخصية. العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، هامش رقم 2، ص 107.

لقد كان غازي إنساناً تحفظه الإساءة وفي مقابل ما يقع من محاولة للحدّ من حريته الشخصية لم يكن غريباً أن يزعم لنفسه مشاركة رئيسة في الانقلاب[460].

ثم كانت لغازي شطحات[461] ومنذ أن صنعت أقدار مؤاتية أولى أساطيره في البطولة وكان ذلك في ملحمة الجيش التي حطمت كبرياء الآشوريين وقع أسير شعور بالعظمة[462]. ولعله من هنا لم يكن غريباً كذلك أن يوحي لخاصته بأن الانقلاب كان من صنعه. وينبغي أن يكون في مدى النظر غداة مصرعه أن نوري السعيد كان يحمّله مسؤولية في دم صهره جعفر[463]! وأن الإنكليز كانوا قد انتهوا وراء شطحاته إلى وجوب السيطرة عليه أو خلعه[464].

ومهما يكن من أمر فقد ظل غازي محتفظاً بكل حماسته الوطنية بين كل هذه التقلبات السياسية وظلت فترته تتميّز باتجاهاتها الوطنية لولا أن تنفلت فيها شهوات الحكم من عقالها على أبشع صورة[465].

في ظل الوصاية

لقد كان وراء مصرع الملك غازي تيار يعارض وصاية عبد الإلّه لأنه لم يكن من الحكمة ولا من المصلحة ـ وذلك تسويغ للمعارضة ـ أن يكون رجل بمثل عمر عبد الإلّه وقلة تجربته ولا سيما في ظروف صعبة كالظروف التي كان يمرّ بها العراق وصياً على الملك مدة طويلة قد تقع خلالها أزمات وأحداث خطيرة تستوجب معالجتها أن

(460) هامش رقم 2، م. ن، ص 107؛ ومذكرات طه الهاشمي، ص 224.

(461) من هذه الشطحات خروجه على تقاليد السياسة فقد أوجد محطة إذاعية في قصر الزهور راحت تعبئ الرأي العام في الكويت وفي فلسطين للوثوب بالإنكليز وتحثّ السوريين على مواصلة كفاحهم مؤكدة أن لهم في العالم العربي أصدقاء وأعواناً.

(462) مذكرات الحصري، الجزء الثاني، ص 586؛ والعراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 136، ومذكراتي في صميم الأحداث، ص 95.

(463) كان حكمت سليمان عشية سقوطه يحذر الملك من نوري السعيد لما يعرف فيه من حقد عليه بعد مقتل صهره جعفر العسكري. تاريخ الوزارات العراقية، المجلد الخامس، ص 4.

(464) العراق في مذكرات الدبلوماسيين الأجانب، ص 209؛ ومذكرات الحصري، ج 2، ص 586.

(465) مذكرات الحصري، ج 2، ص 587.

يجمع زعماء البلاد ويرأسهم ويتحدث إليهم فيما تقتضيه المصلحة العامة[466]. ومن هنا كان يرجح المعارضون لهذه الوصاية أن يعهد بهذه المهمة الخطيرة إلى شخصية ذات حنكة ومرونة لتكون قادرة على إنقاذ الموقف حين تتعقد الأحداث وتشتد الأزمات. ثم يكون في هذا التيار جناح آخر غير مسؤول يسوّغ المعارضة بانطباعات تُسلك عبد الإله في عداد المحرومين من جميع الصفات التي تستلزمها وصاية العرش[467].

ويبدو أن هذا التيار، على الجملة، لم يكن هو الأقوى. وفي الاجتماع الذي انعقد من أجل الوصاية وراء مصرع الملك كان تيار آخر يستغل كل ما في منطق السياسة من تسلسل ليستقر على عبد الإله[468]. وإذا تجاوزنا تزايد الذين انتفعوا سياسياً بعبد الإلّه قبل الوصاية وبعدها[469] وتزكية الذين أرخوا لعهدها طامعين أو خائفين[470] فقد كان عبد الإلّه يحمل في أغلب الظن هوية ارتباط بالأجنبي. ولم يكن بغير دلالة أن يحمد الإنكليز ولاء لهم[471] وأن تكون سيرته فيما بعد مشدودة شداً إلى مصالحهم[472].

---

(466) ذكريات الأيوبي، ص 224.

(467) مذكرات الحصري، الجزء الثاني، ص 590-592؛ وذكريات إبراهيم الراوي، ص 196؛ ومذكرات محمد مهدي كبة، ص 96. ويلاحظ أن هؤلاء جميعاً يتميزون بانفعالات حادة في انطباعاتهم عن عبد الإله ولعله من هنا تفقد هذه الانطباعات غير قليل من قيمتها الموضوعية.

(468) تاريخ الوزارات العراقية، الجزء الخامس، هامش رقم 2، ص 75، 76.

(469) كان يقرّب طه الهاشمي من عبد الإلّه أن هذا الأخير لم يكن يتعاطف مع الانقلابيين الذين أطاحوا بياسين الهاشمي وأن طه الهاشمي كان يرئس الوزارة التي أطاح بها العقداء الأربعة غداة الاصطدام الكبير بالإنكليز. ولعله من هنا كان يزكّي عبد الإلّه ويقول: «لقد كان يميل إلى الرياضة والصدق والعفة وهو وقور رزين لم يشع عنه ما يمسّ بسمعته». مذكرات طه الهاشمي، ص 305.

(470) كان الدكتور زكي صالح يزعم أن (عبد الإلّه تولى الأمانة بكل إخلاص) وينبغي أن يلاحظ أن ذلك يرد في كتاب له نشر في عام 1953م، وأن الدكتور زكي صالح كان أستاذاً للتاريخ الحديث في دار المعلمين العالية في العراق.

(471) حوادث العراق ١٩٤١، كما ترويها وزارة الحرب البريطانية والمستر ونستون تشرشل في مذكراته، ترجمة جعفر الخياط، بيروت 1954م، ص 63.

(472) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 19.

ثم تقع الحرب العالمية الثانية ويتأثر العراق بها تأثراً غير يسير[473] وكان يلحظ بوضوح أن اتجاهاً لتحييد العراق في هذا الصراع الرهيب بدأ يظهر في الأوساط السياسية الوطنية وراء الضربات الخاطفة التي كانت ألمانيا النازية تسحق بها خصومها سحقاً يلفت النظر وينتزع الإعجاب[474]. وإذا كانت معادلة (الإيكونومست) التي تفترضها تعليلاً لأنحاء التحييد صحيحة من بعض الوجوه فلم تكن قادرة على أن تغطي كل الحقيقة في هذا الصدد. وكانت معادلة «الإيكونومست» تتلخص في أن الحياد يعني في ظل انتصار الإنكليز سلامة العراق على كل حال، ويضمنها في ظل انتصار النازية تجنب استفزازها على الأقل[475]. وينبغي أن يضاف إلى ذلك أن الرأي العام العربي عشية الحرب كان يربط بين قضيته الكبرى في فلسطين وعداء النازية لليهود، وطبيعي من هذه الزاوية أن يكون انتصار الألمان إلغاء كاملاً لكل ما حققته الصهيونية العالمية في مشروع الوطن القومي من إنجازات[476] ولم يكن هذا قليلاً حتى في أن يكون دافع انحياز لولا أن يغلب العراق على أمره ضعف لا قبل له فيه.

وبين تيار وطني جارف، ينحسر تيار عميل كان يدفع العراق دفعاً وراء عجلة الإنكليز الحربية، ثم يفرز الأحرار في القطاع العسكري ومَنْ يؤيدهم من العناصر الوطنية الوزارة الكيلانية الرابعة.

وكان يبدو أن الحكومة الجديدة، على الرغم من أنها التزمت بتطبيق ما يرد في نصوص المعاهدة المعقودة بين العراق وبريطانيا، وخاصة بخدمة المجهود الحربي[477]، لم تفلح في أن تصرف الإنكليز عن إصرارهم على توجيه السياسة

---

(473) وكان ذلك بحكم الموقع الستراتيجي للعراق وبحكم ارتباطه بمعاهدة مع الإنكليز تلزمه بخدمة مجهودهم الحربي في أيام الحرب. مقدمة جعفر الخياط لترجمة حوادث العراق ١٩٤١، السابقة، ص 6.

(474) ذكريات الأيوبي، ص 244؛ والشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 20.

(475) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 20؛ وهامش رقم 1 من الصفحة نفسها.

(476) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 97، 98.

(477) أعلنت الحكومة فور تسلمها زمام الحكم أنها سوف تلتزم بتطبيق نصوص المعاهدة المعقودة بين العراق وبريطانيا. وكان من بنود المعاهدة أن يسمح العراق بمرور القوات البريطانية من أراضيه في حالة قيام حرب بين بريطانيا وغيرها على أن يكون مرور هذه القوات على دفعات محدودة العدد. م. ن، ص 99.

العراقية وفق مصالحهم الاستعمارية متجاوزين نصوص المعاهدة. **فكان لا بد للعراق من أن يدافع عن شرفه ووطنه.** وعلى الرغم من أن العراق كان عاجزاً عن أن يقلِّم أظفار الأسد البريطاني يومذاك... فإن من التجني أن تنبز الحركة بالخفة انطلاقاً من أن استنفار المشاعر القومية وحده وإن استطاع أن يفضي بالناس إلى أقصى ما يمكن تصوره من الحماسة الوطنية لا يستطيع أن يفضي بالناس إلى غاية. ذلك أن الغاية لا تدرك بغير التبصر والحكمة. لقد كانت الانتفاضة على الحقيقة أهون الشرين. وحتى حين يقع حساب الانتفاع بالمحور خطأ في مخططها، وكان المحور يملأ الحرب انتصارات يومذاك، فقد كان ذلك يمنحها غير قليل من الاعتبار وينفي عنها صفة الارتجال. وليس من المبالغة أن يقال: «إنها كانت السويس الأولى في التاريخ العربي الحديث» فلقد أثارت في العالم العربي حماسة عاطفية شبيهة بما كان سيعرفه هذا العالم عشية الاعتداء الثلاثي على مصر في عام 1956م[478].

وكان ضابط مصري حر ممن شاركوا في صنع ثورة يوليو المجيدة يسجل في تزكيتها أنها **«كانت المتنفس الوحيد لأحرار مصر في الأربعينات وأنهم كانوا يتابعون أنباءها في حماسة بالغة ويعلقون عليها آمالاً واسعة... وكانوا يودون لو صنعوا ما صنعه الكيلاني فينقضون على الإنكليز ويعلنونها عليهم في أزمتهم ثورة مسلحة. وأن هذه البداية من الكيلاني كانت المفتاح الذي كان يفتح لهم الطريق ويشعل نار الشعب العربي في مصر على الغزاة فيها»**[479].

الحياة السياسية في العراق وراء انتفاضة مايس 1941م

ثم يعود عبد الإلّه إلى بغداد ـ وكانت الانتفاضة قد ألغت وصايته ـ في ظل الحرب الإنكليزية وبمعاونة الكابتن «كلوب» قائد القوات الأردنية يومذاك[480]. ويلاحظ بوضوح أن بيانه للشعب العراقي غداة عودته يخلو من التعرّض للأسباب التي كانت تدفع العسكريين للتدخل في الشؤون السياسية، ثم هو يكشف عن انحياز كامل للإنكليز وتحامل شديد على المحور[481].

(478) خلدون الحصري، مقدمة مذكرات طه الهاشمي، ص 39.

(479) أنور السادات، صفحات مجهولة، القاهرة 1954م، ص 86، 87. وم. ن، ص 39.

(480) مذكرات الحصري، ج 2، ص 568؛ ومذكرات اللواء الركن إبراهيم الراوي، ص 633.

(481) مذكرات طه الهاشمي، ص 459.

وعلى الرغم من أن الحركة كانت تتعرض في البيان لتشويه مغرض فقد كان الناس يدركون بالبداهة أن هبة الرأي العام العراقي لمؤازرتها دليل على صدق نياتها.

وفي وزارة المدفعي التي شكلت وراء الانتكاسة كان قطاع كبير من المواطنين يرى في الاستسلام معرّة لا يصح السكوت عليها، واحتلالاً أجنبياً لا يمكن تحمله(482) وكان يزيد في محنة الناس بالهزيمة منظر الجيش البريطاني يجوب ميادين بغداد وشوارعها العامة بسياراته ومدرعاته(483) وفي غير مبالغة تصبح السفارة البريطانية في العراق سيدة الموقف وتعود البلاد تعيش ظروف احتلال جديد.

ثم يكون في العراقيين ملكيون أكثر من الملك كما يقولون فيراجعون جملة ما أصدرته الحركة التحررية من قرارات وينفون عنها صفة الشرعية(484) وكان يلاحظ وراء الانتكاسة أن القطاع الرسمي في العراق بعيد جداً عن القطاع الشعبي بمشاعره وتطلعاته. وكان واضحاً أنه يستمرئ مذلة الاحتلال الجديد وينهار انهياراً مشيناً بين يديه.

وفي خطاب المدفعي الذي أذاعه في الحادي عشر من حزيران من عام 1941م يلاحظ أن الفئة الحاكمة الضالعة في ركاب الأجنبي لم تكن تفهم الرفاه والاستقرار والتقدم إلا ارتباطاً شديد الميوعة بالإنكليز، ثم هي تخرج على مبدأ قومي كبير في احتضان الكفاءات العربية التي كان العراق ينفتح انفتاحاً نبيلاً على انتسابها إليه ويمنحها جنسيته فتسقط عراقية الحصري والمقدادي وتلغي عقود المئات من المدرسين العرب الذين كانوا حقاً رسل ثقافة وتوجيه في مؤسسات العراق التعليمية(485).

وكان يبدو أن الفئة الحاكمة في حاجة إلى أن تستر عمالتها للأجنبي بعد الذي افتضح من أمرها وراء الانتكاسة، فالتفتت إلى القطاع الديني تستنجد به تأييداً لسلامة موقفها من الأحداث(486). وينبغي أن يسجل هنا باعتزاز أن القطاع جميعه، سنّة

---

(482) تاريخ الوزارات العراقية، ج 6، ص 7؛ ومقدمة جعفر الخياط لترجمة حوادث العراق ١٩٤١، ص 6.

(483) تاريخ الوزارات العراقية، ج 6، ص 10؛ ومذكرات طه الهاشمي، ص 466. 467.

(484) تاريخ الوزارات العراقية، الجزء السادس، ص 13، 14.

(485) تاريخ الوزارات العراقية، ج 6، ص 22، 23. فقد اتهم العرب الذين وجدوا في العراق عشية الصدام بأنهم هم الذين تسببوا بالإنتكاسة العسكرية.

(486) كان علماء الدين في النجف وكربلاء والكاظمية وبغداد وعانة وراوة والحلة قد أفتوا بالجهاد في سبيل الله ووجوب مقاتلة البريطانيين الغاصبين. تاريخ الوزارات العراقية، ج 6، ص25.

وشيعة على السواء، رفض أن يجمع بين فتاوى حثّت من قبل على الجهاد مع الأحرار وفتاوى تحث من بعد على الالتفاف حول العملاء وظل يؤكد ولو صامتاً سلامة موقفه من الحركة الوطنية التي انتكست.

ثم ينبغي أن يسجل هنا كذلك، أنه منذ الأربعينات لم يعد يسوغ حديث صريح في الطائفية وأنه إذا كان من الواقع الذي لا ينكر أن تياراً خفياً ظل يعمل في القطاعين بوحي منها، فإنه لم يعد يحدّد طبيعة الروابط الاجتماعية في الأوساط التي انفتحت على الثقافات الحديثة انتماء مذهبي بقدر ما عاد يحددها انتماء سياسي.

ووراء المدفعي كان نوري السعيد يسرف في الفصل والاعتقال. ثم هو يرتمي ارتماء على خدمة المصالح الإنكليزية فيتجاوز نصوص المعاهدة إلى ما يبدو أنه تفريط بالغ الخطورة في صالح المجهود الحربي الإنكليزي[487].

ولم يكن عبد الإله أقل ارتماء على هذه الخدمة من نوري السعيد. وربما كان أشد انفعالاً بالخصومة السياسية حتى أنه كان يدخل على المحتجزين من أنصار الحركة الوطنية التي قامت منذ صغره، فيمعن في امتهانهم والتشفي منهم[488] ويغلبه الحقد على اتزانه أحياناً فيتنكر ليشهد بأم عينه مصارع ثلاثة من قادة الحركة الأحرار[489].

لقد كان فشل الحرب التحررية في مايس يعني على الحقيقة تأييداً كاملاً للمصالح البريطانية مستنداً إلى النصر العسكري من جهة وإلى التزام السلطة القائمة بتطبيق النصوص الفضفاضة في معاهدة 1930 تطبيقاً يتفق مع حاجات القوات العسكرية البريطانية من جهة أخرى[490]. وكان أخطر ما جرت إليه الانتكاسة ما وقع في القطاع العسكري من تصفية العناصر الفاعلة فيه. وما وقع من تخويل الإنكليز صلاحيات واسعة في مراقبته والهيمنة على أخص شؤونه.

---

(487) م. ن، ص 45.

(488) م. ن، ص 66.

(489) هم يونس السبعاوي، ومحمود سلمان، وفهمي سعيد وقد رثاهم الرصافي بقصيدة رائعة جاء فيها:

أيها الأنجم التي قد رأينا ... حُمُرٌ في أفولها كالشموسِ
إنَّ هذا الأفول كان شروقاً ... في دياجير طالع منحوس
شنقوكم ليلاً على غير مهلٍ ... ثم دسّوا همومَكُمْ في الرموس

(490) م. ن، ص 116.

ولم يكن ما وقع في الحياة الدستورية أقل خطراً من هذا الذي وقع في نطاق الجيش فقد كان تعديل القانون الأساسي بمنح الملك حق إقالة الوزارة لا يعني تأكيداً للاستقرار الحكومي بقدر ما كان يعني محاولة لأن يصبح عبد الإله ـ وكان هو الذي يمارس سلطات الملك يومذاك ـ أقوى شخص في المملكة العراقية[491].

ويبدو أن التعديل من حيث علاقته بالديموقراطية ينطوي على خطورة بالغة. ولعله من هنا كان عضو في المحكمة الكبرى التي أقرته يخالف الأكثرية ويسوغ وجهة نظره بأن أي حق جديد يضاف إلى حقوق الملك ينبغي ألّا ينقص من حقوق التعصب ولا من حقوق مجلس الأمة التي ينصّ عليها الدستور[492]. والواقع أن الضرورة التي تقتضيها المصلحة العامة ـ وهي الشرط الذي يقيّد الحق الجديد في إقالة الوزارة لم تكن تقلل من تجاوزه على الديموقراطية التي ضمنها الدستور في هذا الصدد لأن الملك نفسه هو الذي يحدّد هذه الضرورة.

ووراء نوري السعيد لم يكن حمدي الباجچي يخرج هو الآخر عن الخط الذي رسمته الدوائر الاستعمارية غداة الانتكاسة[493]. وفي ظل السويدي يلاحظ أن الانفتاح على حرية التنظيم الحزبي وإصدار حق لم يكن من البادرة الوطنية المخلصة بقدر ما كان من المناورة التي قصد بها أن يمتصها تراكم من نقمة الرأي العام على ما استشرى من فساد الحكم ووضح من عمالته[494] وأن تستجيب ـ ولو شكلياً ـ لما كانت تلح الديموقراطية العالمية على توفيره في الحياة السياسية يومذاك[495].

---

(491) مذكرات طه الهاشمي، هامش رقم 1، ص 477؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 116.

(492) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 118، 119؛ وهامش رقم 32، م. ن، ص 19. فقد كان مصطفى التكرلي عضو المحكمة الكبرى والنائبان صادق البسام وعبد المهدي المنتفكي من المعارضين لمبدأ التعديل وإن اختلفت وجهات نظرهم في ذلك فقد كان صادق البسام يؤكد أن المبدأ يجعل من صاحب العرش مسؤولاً عن نتائج استعماله لهذا الحق وكان المنتفكي يؤكد أن المبدأ قد يخضع الملك لتدخل من الداخل أو من الخارج.

(493) م. ن، ص 121.

(494) تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 29. فقد كان المفهوم أن نوري السعيد والإنكليز هم الذين اقترحوا هذه البادرة لتهدئة الشعب وكسب الوقت لكي يعودوا بعد قليل إلى الأساليب التقليدية في الاستبداد.

(495) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 111. ففيها أن ذلك كان يتم (تمشياً مع الدعايات الديموقراطية التي كان يرتكز عليها الحلفاء في حربهم مع الدكتاتوريات النازية والفاشية ولم

ويكون من نتائج هذا الانفتاح أن تتلاقى الأحزاب الوطنية كلها على دعوة إلى ما يشبه أن يكون ثورة في الإصلاح تتناول مختلف الميادين. ويبدو أن الكلاسيكيين من محترفي السياسة كانوا يضيقون ذرعاً بهذه الظاهرة وينافسون ضدها وراء مزعمة تفهم الفترة بأنها ما تزال عاجزة عن أن تستوعب تطبيقاً للأفكار الديموقراطية. وحين يسقط السويدي يلاحظ أن وزارتين من أكثر الوزارات عراقة في الرجعية والعمالة تتعاقبان بعده على إفشال هذه الظاهرة[496].

ولم يكن احتواء شريحة من المعارضة في ظل نوري السعيد[497] أقل خطراً من قمعها بالعنف في ظل أرشد العمري[498] وعلى وجه الدقة كان ذلك يعني أن الديموقراطيين، بخاصة، يسجلون على أنفسهم مفارقة نظرية وسلوكية كبيرة. وكان ذلك يعني أيضاً أن تتصدّع من الداخل جبهة اليسار المعارض، بل جبهة التيار المعارض كله. ولم يكن يجدي بعد ذلك أن يسوغ الجادرجي مشاركته في الحكم بالإيجابية التي تفترضها ظروف سياسية خاصة أحياناً ولا بالنقاط التي كانت تقوم في أساس الاتفاق، وهي على الجملة من أهداف النضال الوطني الكبرى[499]. لقد كان يبدو أن الفئة الحاكمة تخطط يومذاك لمشاريع ومعاهدات تخدم الاستعمار والصهيونية وكان لا بد من تمريرها عبر مجلس تتمثل فيه: بعض الأحزاب الوطنية يضفي عليها

= يكن الوصي ولا الطبقة الحاكمة ولا متبوعوهم من الإنكليز جادين في تنفيذ هذه السياسة التي أعلن عنها الوصي ولم تكن العناصر الوطنية هي الأخرى تثق بحسن النية في هذا الصدد).

(496) تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 50.

(497) فقد أشرك نوري السعيد اثنين من الأحزاب في وزارته هما الوطني الديموقراطي والأحرار فأضعف بذلك جبهة المعارضة. تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 61؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 124، 125.

(498) وجهت وزارة أرشد العمري خلال الشهر الأول من حكمها ستة إنذارات إلى الصحافة وعطلت ست جرائد وقمعت بالعنف كل التظاهرات والإضرابات التي قامت احتجاجاً على ذلك. مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 124.

(499) يلاحظ أن نفوذ الجادرجي الكبير في الحزب الوطني الديموقراطي هو الذي أقرّ هذه المشاركة فقد كان أعضاء كثيرون يستنكرون اشتراكه في الوزارة. تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 61، 62.

صفة الشرعية. ومن هنا كان نوري السعيد يجرّ الديموقراطيين والأحرار إلى مشاركة هي على حقيقتها شيء آخر لا علاقة له بظاهرها الخيّر[500]. وعلى الرغم من أن هذه الشريحة المعارضة التي خدعها نوري السعيد عن حقيقة المشاركة في وزارته لم تكمل الشوط كله معه فقد ظلت تربط بين خروجها من الوزارة وما كانت تظنه تدخلاً من صالح جبر لمصلحة كتلته في الانتخابات. ومرة أخرى كانت تخدع عن الحقيقة لأن استقالة وزيري هذه الكتلة قبل الانتخابات لم يغيّر من نتائجها ولا من صورة التشكيلة الوزارة المرسومة[501]. لقد كان الوصي على العرش ونوري السعيد وكل الضالعين في ركاب الاستعمار يومذاك يخططون في العراق لترسيخ حكم العمالة للإنكليز[502].

معاهدة برتسموث وانتفاضة كانون الثاني 1948

ثم يكون بعد الانتخابات التي أجراها نوري السعيد أن تحدد الأحزاب الوطنية موقفها مما قد يقرّه المجلس الجديد من معاهدات واتفاقيات فتنفي عنه صفة الشرعية ليستقيم لها بعد ذلك حكم بأنه لا يمثل الأمة ولا يعبّر عن رغباتها[503] وكان طبيعياً بعد ذلك أن يكفهر الجو السياسي وراء مشروع المعاهدة التي كانت وزارة «صالح جبر» تقدم على عقدها مع الإنكليز في ميناء برتسموث لتحل محل المعاهدة العتيقة في عام 1930م.

ولعل أخطر ما في المعاهدة الجديدة ـ وكان ذلك واضحاً في نصوصها التي نشرت فيما بعد ـ أنها تولي اهتماماً كبيراً لتنسيق الدفاع المشترك بين الطرفين، وهذا على حقيقته يضمن لبريطانيا مكانة عسكرية ممتازة في العراق[504]. ويبدو أن تحليل الأحزاب لجوهر المعاهدة وما انطوت عليه من أغراض استعمارية[505] كان يمهّد

---

(500) م. ن، ص 61.

(501) م. ن، ص 81.

(502) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 222؛ وتاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 81.

(503) م. ن، ص 225، 226.

(504) م. ن، ص 224؛ ومقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 127.

(505) كانت المعاهدة ترمي إلى تكبيل العراق بقيود جديدة وربطه بعجلة الاستعمار البريطاني ربطاً محكماً. وهذا هو الذي التقى على استنتاجه من المعاهدة الديموقراطيون والاستقلاليون والأحرار. تيارات سياسية في الحركة الوطنية العراقية، ص 57.

لانتفاضة شعبية عجز القمع الوحشي عن أن يصدّ زحفها الكبير إلى إسقاط الوزارة وإلغاء المعاهدة مرة واحدة!!

وكان يلاحظ في الانتفاضة أن قطاعاً يمثل طلاب المعاهد العليا بخاصة يدخل معترك الأحداث ويشارك مشاركة ذات حجم كبير في عمليات التغيير. وينبغي أن يفهم من هذه المشاركة أن ما كان يشرع للفصل بين الدراسة والسياسة يعود بغير فاعلية، وقد ظل زمناً يحتجز قطاع الطلاب دون أن يسهم في جملة الانتفاضات والوثبات الوطنية.

والواقع أن أبرز ما يميّز هذه الوثبة أنها كانت حركة شاملة احتوت كل القطاعات الشعبية وكان من مظاهر شمولها أنها تجاوزت العاصمة إلى جميع أنحاء العراق. ثم كان يزيد في فاعليتها أن كل شعاراتها في كل مظاهراتها كانت متشابهة الجوهر والهدف[506].

وينبغي أن يكون في مدى النظر أن معاهدة برتسموث لم تكن وحدها وراء الوثبة التي أطاحت بحكومة الذين أسرفوا في عمالتهم للإنكليز وإنما كان وراءها عوامل متعددة يقع في طليعتها تطور الأحداث في فلسطين تطوراً يكرّس الاغتصاب اليهودي ويقف بجانب اعتداءاته الوحشية ويقع في طليعتها كذلك ضغط داخلي شديد كانت الفئات الحاكمة تلح في التوسل به لما كان يترابط بين بقائها في السلطة والحفاظ على المصالح الاستعمارية من أن يعصف بها غضب الأحرار. ثم يقع في طليعة هذه الأسباب أيضاً ما كان يتنامى من وعي الشعب بتأثير الإيديولوجيات السياسية الجديدة، وما كان يصله بالانتفاضات الوطنية التي تشب بالاستعمار في مناطق عديدة من العالم[507].

وعلى الرغم من أن اليسار اللاقومي كان يملك نظرية سياسية متكاملة يمكن أن تكون بديلاً عن النظام القائم ولكن الفترة لم تكن قد نضجت بعد نفسياً واجتماعياً وقومياً لتقبلها مضافاً إلى أنها لم تكن تملك قوة ضاربة تستند إليها في محاولة التغيير الجذري. وكان هذا يبدو ضرورياً جداً وراء التغييرات العميقة التي وقعت في تموز ورمضان.

(506) م. ن، ص 62، 63.

(507) نضال البعث، ج 5، ط 2، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت 1971م، ص 54.

وكان اليسار القومي يملك هو الآخر نظرية سياسية متكاملة، وكان ممكناً أن تكون بديلاً عن النظام القائم لولا أنها نظرية لم تكن لها يومذاك قاعدة جماهيرية واسعة، ولولا أنها لم تكن قد تجاوزت بعد إلى القطاع العسكري لتمتلك القوة الضاربة القادرة على التغيير[508].

وهكذا ظلت للعمالة المحلية مندوحة للعودة إلى الحكم من جديد. وفي هذا الضوء لا تمثل وزارة الوطنيين المعارضين في أعقاب الوثبة انتصاراً حاسماً وعميقاً بقدر ما تمثل مرحلة في الطريق إلى هذا الانتصار. ومن هنا تستجمع الرجعية السياسية والاقتصادية في العراق ما فقدته من قوتها في كانون وتمسك بزمام الأمور من جديد.

ثم كان يبدو أن حرب فلسطين وراء قرار التقسيم الذي اقترحه الكبار في الأمم المتحدة تمهّد هي الأخرى لانتفاضة دامية في العراق. والواقع أن قضية فلسطين لم تكن قطُّ قضية قطاع رسمي بقدر ما كانت قضية شعوب. ولعل آخر ما في تاريخها كان متصلاً بهذا القطاع الذي جنح جميعه للتحرير، حتى إذا ظهر أنه لم يكن عند حسن الظن به ارتفاعاً في التضحية إلى المستوى الذي تقتضيه الأزمة راح بعضه يلوم بعضاً ويحمله ضمناً وصراحة مسؤولية الإخفاق[509]. وكان هذا يعكس في القطاع الشعبي مشاعر احتقار لم يكن غريباً أن تجد متنفساً لها وراء الهدنة الثانية في سلسلة من الاغتيالات وإراقة الدماء.

وفي العراق بخاصة كان واضحاً أن الفئة الحاكمة تشارك مشاركة رمزية في حرب التحرير[510] فقد كانت تضع امتيازاتها السياسية فوق كل اعتبار. وهي امتيازات شديدة الارتباط بمصالح الاستعمار ومخططاته. ولعله من هنا كانت القوة العسكرية التي ساقها العراق الرسمي للمعركة تتحرك على نحو الحقيقة بأوامر «كلوب». ومن المؤكد أنه لم يكن ينفتح على الحق العربي في فلسطين بقدر ما كان ينفتح على المخطط الإنكليزي لتضييع هذا الحق! ولعله من هنا أيضاً كان مزاحم الباجچي الذي ألف

---

(508) كان حزب البعث على وجه الدقة هو الذي يمثل هذا اليسار. وقد برزت فاعليته بين بدء العدوان الثلاثي على مصر وقيام ثورة 14 تموز على الرغم من أنه لم يكن قد وصل بعد إلى حد استكمال جميع شروط الحزب النضالية. م. ن، ص 14.

(509) مقدمة في دراسة العراق المعاصر، ص 127، 128.

(510) مذكرات اللواء الركن إبراهيم الراوي، ص 284.

الوزارة الثانية بعد وثبة بورتسموث يضيق ذرعاً بإلحاح «صادق البسام» ـ وكان وزيراً للدفاع في وزارته ـ على إقصاء كبار الموظفين من اليهود في دوائر البرق والبريد والهاتف حفاظاً على الأسرار الخطيرة التي يمكن أن تتسرب إلى العدو من خلالهم. وكان يضيق كذلك بتصريحاته الجريئة في حملاته على بريطانيا وأميركا واتهامهما بالتآمر ضد العرب في فلسطين والدعوة إلى الاتصال بأعدائهما من الدول الشرقية[511].

وحين يستبرئ البسام لذمته بالاستقالة من الوزارة يستبدل الباججي به شخصية كانت قد شاركت في الترويج لمعاهدة بورتسموث وتحملت مسؤولية في القمع الوحشي الذي رافق أحداثها الدامية. وفي نظر الأحرار كان هذا يشير إلى بادرة خطيرة قصد بها أن يعاد الاعتبار السياسي لكل الذين ساوموا على كرامة وطنهم من خلال المعاهدة «السيئة الصيت». ثم كان لنوري السعيد عميد الحكم الرجعي في العراق رأي في القضية الفلسطينية ظل يحجبه إلا عن خاصته وهو رأي يتلخص في **أن مقررات الأمم المتحدة لعام 1947م الخاصة بتقسيم فلسطين يمكن أن تكون نقطة انطلاق في إقامة علاقة عملية مع إسرائيل وأن وجوداً دولياً لليهود في فلسطين يجب أن يقيد!!**[512]. **ومن هنا كان نوري السعيد هو الذي يؤكد خطورة إبقاء القوة العراقية في فلسطين بعد أن زعم زاعمون من العسكريين نفاد ذخيرتها!! وكان هو الذي يعمل على إرجاعها إلى العراق بعد أن ألّف وزارته العاشرة خلفاً للباججي ويسهم في إنهاء الحرب الفلسطينية وتصفية قضيتها لصالح الصهيونية**[513].

ثم كاد اليأس يشل فاعلية الحركة الوطنية التي شهدت عودة العملاء في أعقاب أكبر انتفاضة دموية اقتضت كثيراً من التضحيات. وكان يظن أن الكفاح ضد الفئات التقليدية الحاكمة بات بغير جدوى وأنه لذلك كانت انتفاضة بحجم انتفاضة بورتسموث قد عجزت عن تحقيق أهدافها فإنه ليس لغيرها من الانتفاضات أن تحلم بعد بعملية تغيير حاسم[514].

---

(511) كان القائد العام للجيوش العربية هو الملك عبد الله بمقتضى قرار جامعة الدول العربية وكان القائد الفعلي هو كلوب الذي سلم اللد والرملة لليهود! الصفحة نفسها في م. ن.

(512) محمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 265.

(513) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 255، 256.

(514) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 290.

وتقوم في مصر ثورة مجيدة وتتجاوز رياحها إلى العراق فتؤجج ما كان قد خمد من شعلة الكفاح الوطني فيه. ويبدو أن ما انتهت إليه الحرب الفلسطينية من فشل عسكري كان هو العامل الرئيس الذي حمل نخبة من ضباط مصر الأحرار على التحضير للإطاحة بالنظام الفاسد الذي كان يدفع الجيش المصري دفعاً للهزيمة في هذه الحرب المقدسة[515].

وكان يلاحظ في البدء أن الثورة لم تكشف عن كل وجهها المشرق حتى ظن أنها من الانقلابات العسكرية التي يصنعها الاستعمار أحياناً لتغيير الوجوه القديمة بأخرى جديدة فتكون أقدر على خدمة مصالحه وحمايتها[516].

ثم تظهر بعد ذلك على حقيقتها ويكون لها في القطاع العسكري في العراق تأثير بالغ يدفع الضباط الأحرار إلى التوسل بالتنظيمات السرية لإسقاط الملكية والإطاحة بالفساد الذي استشرى[517].

ثورة يوليو ومؤتمر البلاط

وعلى الرغم من أن النظام الجمهوري لم يعلن في مصر إلا في الثامن عشر من حزيران من عام 1953م فقد بدا واضحاً للذين كانوا يرصدون خطوات الانقلابيين الذكية أن ما حدث في مصر يتطور تطوراً سريعاً إلى ثورة[518].

وإلى ما يعرف في العراق بانتفاضة تشرين من عام 1952م كانت قد تمت في مصر

(515) كان لفاروق في إيطاليا ملايين «اللير» ولكي يستفيد منها اشترى بها أسلحة فاسدة زوّد بها الجيش المصري في حرب فلسطين. وكانت القنبلة من هذه الأسلحة تقذف باتجاه العدو فترتد إلى الخلف وتقتل الجنود المصريين. مذكرات إبراهيم الراوي، ص 284.

(516) (كان الديموقراطيون في العراق مثلاً يقفون في البداية ضد الحكم العسكري في مصر لأنهم يؤمنون بالديموقراطية وبالحكومة المدنية ثم انتهى رأيهم في ثورة يوليو إلى أن يصرح زعيم كبير من زعمائهم هو كامل الجادرجي لوكالة الشرق الأوسط في دمشق بأنه لو كان مصرياً وشاء جمال عبد الناصر أن يحكم عليه بالإعدام وينفذه لتقبل الحكم والتنفيذ بنفس راضية). تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 384.

(517) أنظر في هذا بحثاً مخطوطاً للأستاذ عودة مهدي السعدي وفيه ينقل حكاية التنظيم السري عن العقيد جاسم العزاوي وكان واحداً ممن انتظموا في خلايا الضباط الأحرار.

(518) الوطن العربي، ص 57، 58.

إجراءات تجاوزت حقل السياسة إلى حقلي الاقتصاد والاجتماع فقضت على الإقطاع الكبير الذي كان سبباً في استغلال الملايين من الفلاحين وألغت ألقاب الشرف وكانت تمنح حاملها امتيازات طبقية تستغل أبشع استغلال[519]. وكان هذا مضافاً إلى تصفية الأحزاب البورجوازية السياسية وأقربها إلى الطبقة الكادحة ـ وهو الوفد ـ يمثل البورجوازية الوطنية التي تسيطر على الصناعة والتجارة في المدن الكبيرة وعلى جانب مهم من الإنتاج الزراعي في الريف ـ كان هذا جميعه يعكس في العراق قلقاً بالغاً على مصير النظام الملكي من جهة وعلى امتيازات الطبقة الحاكمة في ظله من جهة أخرى.

ويبدو أن تبني مصر وراء يوليو المجيد للفكرة القومية، وتوجيه الدول العربية نحو تحقيق ذاتها، وانتهاج الحياد سياسة لها في المعترك الدولي، كان هو الآخر يزيد في عمق الهوة التي تفصل بين الحركة الإصلاحية في مصر وعراق ذلك العهد الأسود. ومهما يكن من أمر فإن الذي وقع في مصر وإن لم تتكامل صورة الثورة فيه كان الحافز الكبير الذي دفع الشعب العراقي ممثلاً بأحزابه الوطنية إلى استئناف المطالبة بتغيير الأوضاع السياسية تغييراً جذرياً في العراق ومحاسبة الذين صنعوا النكبة في فلسطين. وكان هذا يتم أول الأمر بأسلوب المذكرات التي تشجب الأوضاع القائمة وتطالب بالتغيير. والواقع أن مذكرة الحزب الوطني الديموقراطي كانت أجرأ المذكرات التي قدمت للوصي على عرش العراق في هذا الصدد وراء ثورة مصر في يوليو!

وتتلخص في أن الغاية من تقديمها لم تكن مجرد الشكوى من الأوضاع السيئة القائمة في العراق وإنما الغاية من ذلك أن يساعد تحقيق ما تعرضه من مطالب على إنقاذ البلاد من الوضع الخطير الذي وصلت إليه. وأنه إذا كان القانون الأساسي العراقي يحمّل الوزارات جميع مسؤوليات الحكم ويفرق بين السلطات الثلاث وأنه تبعاً لذلك لا يصح أن يخاطب رئيس الدولة أو من يقوم مقامه في شذوذ أو انحراف فإن عدم التقيد بالقانون الأساسي في الجانب الذي يتصل بحقوق الملك وواجباته ـ وذلك واقع لا يصح تجاهله ـ هو الذي شجع الديموقراطيين على اعتبار الوصي المسؤول الأول عن الوضع الشاذ في العراق.

---

(519) م. ن، ص 59.

ومن هنا كان لا بد من أن توجه المذكرة إليه دون سواه من بقية المسؤولين. ثم تستعرض المذكرة صورة الوضع الشاذ فتتهم البلاط بأنه منذ الانتكاسة التي ألمّت بالحركة الوطنية في مايس من عام 1941 بدأ يمكن للنفوذ البريطاني والحكم العرفي والإدارة البوليسية في البلاد، وأنه ظل يعدّ هذا الشذوذ إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية. وتطالب المذكرة بتصحيح هذا الشذوذ فتقترح أن يبتدئ بتعديل القانون الأساسي على النحو الذي يضمن سيادة الشعب ويقف بكل سلطة من سلطات الدولة منذ الحد الذي يجب أن تقف عنده على أن يشمل التعديل المطلوب إلغاء لما كان قد قضى بمنح الملك حق إقالة الوزارة وتجميد قراراتها إلى أن تتم موافقته عليها. وكانت المذكرة تعدّ هذا تمهيداً لبناء الحياة النيابية على أسس سليمة وفي مقدمتها الأخذ بمبدأ الانتخاب المباشر. ثم تشرف على الانتخابات وزارة يطمأن إلى نزاهتها لتكون الوزارات التي تتولى الحكم بعد ذلك منبثقة من مجلس نيابي حقيقي يمثل إرادة الشعب أصدق تمثيل. وفي الإصلاحات الاقتصادية تعرض المذكرة إلى إلغاء الإقطاع وتحرير الثروات الوطنية من الاستغلال والسيطرة الأجنبية وتأميم المشاريع التي تتصل بالخدمات العامة. ثم يختتم الديمقراطيون مذكرتهم بالتأكيد على ضرورة التحرر من معاهدة 1930 التي قيّدت استقلال العراق وسيادته الوطنية وعلى رفض كل أنواع الدفاع المشترك، وعلى إعلان الحياد التام تجاه التكتلات الدولية[520].

وكان واضحاً أن ملامح مما يقع في مصر من تصحيح للأوضاع الشاذة وراء حركة يونيو الوطنية تتراءى في المذكرة حتى كان الحدث المصري الكبير لا يعود محلياً بقدر ما يعود إرهاصاً يقلب السياسات التقليدية في الشرق العربي رأساً على عقب.

والحق أن مؤتمر البلاط الذي انعقد في الظاهر لتدارس الأوضاع الشاذة التي أشارت إليها مذكرات الأحزاب الوطنية لم يكن استجابة صادقة تمثل رغبة حقيقية في تصحيح الشذوذ بقدر ما كان استجابة مفتعلة للالتفاف حول ما كان يبدو أنه بوادر أزمة سياسية متعبة.

وكانت وقائع المؤتمر تلخص على الجملة نظرة الفئة الحاكمة لما كانت تلح المعارضة في التأكيد عليه، وهو أن يمارس الشعب جملة حقوقه الطبيعية وفي طليعتها

(520) أنظر نص المذكرة الكامل في عدد 29 تشرين الأول من عام 1952م من جريدة «الأهالي». وتاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 293-297.

حق الانتخاب المباشر لممثليه في مجلس النواب بغير تزوير لإرادته. فقد ظلت هذه النظرة تنطلق من مزعمة مصطنعة تربط بين المستوى الحضاري للشعوب وجدوى ممارستها لهذه الحقوق. وكان أبرز ما في وقائع المؤتمر أن ينذر البلاط بخطورة الرياح التي تهب من مصر يومذاك، وأن حدثاً كالذي وقع فيها يمكن أن يقع في العراق[521].

ويبدو أن الوصي على العرش لم يكن يطيق حديثاً يذكره بنهايات الطغاة المفزعة فانفجر في وجه الذين عرضوا لذلك من المؤتمرين وخرج عن حدود اللياقة[522] وقد انفضّ المؤتمر عن حوار فاشل اصطرعت من خلاله وجهتا نظر كانتا تتناقضان أشد التناقض في الحلول الواقعية التي تقتضيها أوضاع العراق المتردية.

انتفاضة 23 تشرين الثاني عام 1952م

والواقع أن الأزمة ظلت وراء مؤتمر البلاط بغير حل وكان هذا يعني أن تنفجر بين لحظة وأخرى حتى إذا وجد الطلاب في كلية الصيدلة والكيمياء مسوغاً للإضراب احتجاجاً على تعديل كانت العمادة قد أدخلته على نظام الكلية تهيأت فرصة لانفجار الأزمة في تشرين الثاني من عام 1952م على نحو ما انفجرت وراء بورتسموث في كانون الثاني من عام 1948 وقد اتسعت المظاهرات فشملت عدداً كبيراً من المدن وطالب المتظاهرون بوجوب الأخذ بالانتخاب المباشر وبالإصلاحات الداخلية الآنية للأزمة لصيانة الحريات ومواكبة التطور العالمي[523].

---

(521) أنظر في هذا ملاحظات طه الهاشمي وحكمت سليمان في المؤتمر فقد ذهب الأول إلى أن الوضع في العراق يتطلب ضرورة النظر إليه نظرة جدية ولا سيما بعد الحوادث التي جرت في الشرق الأوسط كإيران وسوريا ومصر ولبنان وشدّد بصورة خاصة على حوادث مصر وقال: إن الأسباب التي أدت إلى الانقلاب في مصر موجودة في العراق وإذا كانت العوامل متشابهة فلا بد أن تكون النتائج واحدة والقضية قضية زمن. وذهب الثاني إلى أن الوضع خطير أكثر مما يتصورونه ويتطلب النظر إلى الأمر بعقلية جديدة تتقبل الإصلاح الجدي. وقال: إننا إذا لم نتصف بهذه العقلية فإن الحوادث ستجرفنا. تاريخ الحزب الوطني، ص 302، 303.

(522) مذكرات محمد مهدي كبة، ص 343؛ وم. ن، ص 308.

(523) تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 318؛ وجريدة «الأهالي»، عدد 23 تشرين الثاني لعام 1952م.

وكان عنف الانتفاضة يعقّد تشكيل وزارة جديدة تأخذ على عاتقها حل الأزمة وإعادة الأمور إلى مجاريها الطبيعية فاتجه البلاط إلى الجيش يقمع به لأول مرة وثبة وطنية حرة. وهكذا ارتضى نور الدين محمود ـ وكان رئيساً لأركان الجيش يومذاك ـ أن يكون أول عسكري يخرج على مبدأ التعاطف العميق الذي كان يجمع بين الجيش والشعب في كل الأزمات الكبار.

وعلى الرغم من أن نور الدين محمود أقر أسلوب الانتخاب المباشر وأصدر به مرسوماً فقد كان العمل به في ظل الأحكام العرفية يبدو بغير جدوى. ولعله من هنا ظلت الأحزاب السياسية تقاطع الانتخابات وترفض المشاركة فيها.

ثم إذا كان انفتاح ما في الشعارات التي تتبنّاها المعارضة الوطنية قد تم وراء تسلم الملك لسلطاته الدستورية في 2 مايس من عام 1953م فإن ذلك لم يكن يعني أكثر من محاولة لامتصاص النقمة بما كان يعرف في الأوساط الوطنية بسياسة «التنفيس المؤقت»!

وإلى وزارة أرشد العمري الثانية التي ألفها أواخر نيسان من عام 1954م لم يكن قد تغير شيء جوهري في الصورة القديمة للحياة السياسية باستثناء الأسلوب الذي كانت تتم به الانتخابات. والواقع أنه إذا كانت الجبهة الوطنية المتحدة التي انتظمت معظم الأحزاب المعارضة قد حصلت على أحد عشر مقعداً في الانتخابات التي أشرفت على إجرائها وزارة العمري ووعدت بأنها ستكون حرة[524] فلم يكن ذلك من سياسة الانفتاح المصطنعة بقدر ما كان من سياسة البلاط في أن يخلق ضرباً من التوازن بين الكتل النيابية ليكون هو مركز الثقل في ترجيح كفة على أخرى. وكان نوري السعيد الذي دأب من قبل على أن تكون الأكثرية النيابية من أتباعه يوشك أن يكون صاحب الكلمة العليا في إدارة شؤون المملكة[525]. ومهما يكن من أمر فإن الذي خطط له القصر لم ينجح في تحقيق غاياته ذلك أن الجبهة الوطنية المتحدة وإن تكن جماعة صغيرة في هيئة يبلغ عددها مائة وخمسة وثلاثين نائباً، فقد كانت وحدة متآزرة حسنة الانضباط تستطيع أن تعرقل عمل البرلمان، وهي من فوق منبره قادرة

---

(524) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 226؛ ومحمد مهدي كبة، مذكراتي في صميم الأحداث، ص 359.

(525) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 358.

على أن توصل صوتها إلى كل اليسار الساخط بل إلى كل الناقمين في كل القطاعات[526].

وفي هذا الجو السياسي القلق ظهر للقصر أنه بين من يمكن ترشيحهم للمسؤولية من يتحمّس لتأليف الوزارة فاتجه إلى نوري السعيد مكرهاً! ووراء ترضية مهينة كشفت عن موقف بالغ الضعف في مواجهة الأزمة كان على القصر أن يوافق على حل البرلمان وإجراء انتخابات جديدة، وكان عليه أن يطلق يد نوري السعيد في حل الأحزاب السياسية وتعطيل الصحف. ثم كان عليه أخيراً أن يقف من التعديلات الخطيرة التي أجرتها حكومة السعيد على قانون العقوبات موقف المتفرج وهي تعديلات لوحظ فيها أن تهدّد كل فصائل الحركة الوطنية وإن كان يبدو أن اليسار على اختلاف أجنحته هو المقصود الأول بها[527]. وإلى أزمة السويس ظل نوري السعيد يمكّن لسياسة التحالف مع الاستعمار والصهيونية ويعزل العراق عزلاً تاماً عن حركة التحرر العربي[528] وكان ارتباطه بحلف بغداد يمثّل أخطر صور التفريط بمصلحة الوطن في وقوفه بعيداً عن التكتلات الدولية المتصارعة.

أزمة السويس والاعتداء الثلاثي على مصر

ثم صحّ عزم الثورة المصرية على أن تقيم السد العالي في مدينة أسوان. وكان بنك التعمير قد وعد بتقديم العون لتحقيق المشروع، فلما عقدت صفقة الأسلحة مع تشيكوسلوفاكيا والاتحاد السوفياتي، وبدا أنها أخذت تسلك سياسة خارجية محايدة فسحب البنك الدولي موافقته على المساعدات فكان رد الفعل المصري عنيفاً وسريعاً فأسست مصر شركة القناة[529].

وفي العراق لم يخفِ القطاع الرسمي ارتياحه للأزمة التي ظنّ أن مصر لن تستريح من مضاعفاتها بغير القضاء على الذين صنعوا ثورتها المجيدة وبغير العودة إلى النظام الملكي الذي أطاحوا به!!

---

(526) العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 226.

(527) م. ن، ص 228؛ ومذكراتي في صميم الأحداث، ص 264؛ وتاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 358-359.

(528) تيارات سياسية في الحركة الوطنية العراقية، ص 115.

(529) تاريخ الحزب الوطني الديموقراطي، ص 381-383.

وكان هذا يعني ـ في نظره ـ تثبيتاً لكل الملكيات القائمة على امتداد الساحة العربية يومذاك ودعماً لعروشها المزعزعة. والحل أن «إيدن» لم يكن يفتئت على الواقع حين يقصّ في مذكراته حكاية هذا الموقف الشائن وكيف أن ضيوفه من العراقيين ـ وكانوا يمثلون أعلى مستويات القطاع الحاكم في العراق ـ رأوا بوضوح عشية حمل إليهم نبأ التأميم أن هناك حدثاً قد غيّر كل المرئيات، وأن كل شيء يتوقف على العزيمة التي سيقابل بها الإنكليز هذا التحدي الكبير(530).

وبقدر ما كان القطاع الرسمي في العراق بغير شهامة إزاء الاعتداء الغاشم(531) كان القطاع الشعبي من الشمال إلى الجنوب يسجل بدمائه أكرم التحيات انتصاراً لأشقائه في أكبر بلد عربي متحرر(532) ظلت طغمة حاكمة في العراق تجد في أزمته متنفساً لحقدها الرهيب على كل خطواته الجريئة في طريق التحرير.

ثم ينحسر الاعتداء مدحوراً وراء كل هذه القعقعة الحمقاء بالسلاح! وكان يبدو أن الرجعية العميلة في العراق قد اجتازت خطراً محققاً فلم تسقط، ولكن الواقع أن أزمة السويس كانت تعني في العراق مزيداً من التخطيط السري ومزيداً من التجمع الوطني للإطاحة بالعهد كله. ومن المؤكد أن قيام الجمهورية العربية المتحدة فيما بعد ـ والوحدة حلم العرب الكبير من المحيط إلى الخليج ـ كان حافزاً آخر ينضم إلى الحوافز الأخرى التي فجّرت في الرابع عشر من تموز من عام 1958 في العراق ثورة هي من أخطر الثورات في تأريخ العرب الحديث!!

---

(530) مذكراتي في صميم الأحداث، ص 376-368.

(531) كان من أدلة ذلك اتخاذ الإنكليز مطار الحبانية في العراق قاعدة للاعتداء وتموين الطائرات المعتدية بالعتاد والوقود. وكان من أدلته فتح أنابيب البترول العراقي إلى حيفا ليساعد على ضرب مصر من قريب. م. ن، ص 369.

(532) خلال تشرين الثاني من عام 1956 وقعت اضطرابات خطيرة في بغداد والنجف والموصل والكوت والسماوة وكركوك انتصاراً لمصر. العراق في مذكرات السياسيين الأجانب، ص 541.

الفصل الثاني

الحياة الاجتماعية في هذه الفترة

ـ 1 ـ المجتمع العراقي وتكوينه في هذه الفترة

من الصعب على الباحث في كيان العراق الاجتماعي أن يعرض صورة حقيقية للمجتمع دون معرفة بعدد نفوسه أولاً، وبغير توفر على إحصائيات دقيقة تتصل بحياة ناسه في كثير من جوانبه ثانياً. والواقع أن الفترة التي نؤرخ لها في العراق لم تكن من النضج بحيث تنفتح على مثل هذه الإحصائيات. ويخيل إلينا أن الناس في العراق، حتى وراء حدود هذه الفترة ظلوا يتميزون بسلبية تتشكك بجملة الأغراض الخيرة التي يراد بالإحصاء أن يكشف عنها! ولعله من هنا ترافق عملية الإحصاء ـ أي إحصاء ـ حملة إعلامية تعرق كثيراً لتثبت للناس صحة نياتها وسلامة أهدافها. لقد تعوّد الناس أن ينظروا إلى أعمال حكومية من هذا النوع نظرة ارتياب حتى كأنها في تقديرهم الخاطئ تقع لغير صالحهم.

ثم يضاف إلى ذلك أن إحصاء النفوس بخاصة يقتضي ضرباً من الاستقرار كان يتعذر وجوده في ظل ظروف اقتصادية صعبة تضطر طوائف كثيرة من الناس إلى ما يعرف بالهجرة الداخلية[1].

---

(1) لقد كان يسهل هذه الهجرة بدائية المساكن وانعدام الملكية الفردية وفقر المواطنين المدقع وانتشار الجهل والأمية. هاشم جواد، مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، مطبعة المعارف، بغداد 1946م، ص 9-10.

ومهما يكن من أمر فإنه يلاحظ من خلال الإحصاء الذي أجرته السلطات العسكرية البريطانية بعد الحرب العالمية الأولى وفي عام 1919م على وجه التحديد أن عدد سكان العراق لم يكن يتجاوز ثلاثة ملايين فيما يظن[2] ويبدو أن هذا التقدير لم يتجاوز هذا العدد إلى عام 1930[3].

ثم انتشرت المؤسسات الصحية والوقائية وارتفع مستوى المعيشة ارتفاعاً نسبياً وازداد إنتاج المواد الغذائية فساعد ذلك كله على أن تتجاوز نفوس العراق في أواسط الخمسينات خمسة ملايين فيما يظن كذلك[4].

ويلاحظ أن العراقيين قد أقاموا وتكاثروا حيث تتوافر مجاري المياه وأسباب الري والتربة الخصبة أي حيث تتوافر جملة العناصر الضرورية لعملية الإنتاج الزراعي. وفي بلد كالعراق تحتل الزراعة المحل الأول بين مقوماته الاقتصادية يبدو هذا شديد الوضوح.

والواقع أن الكثافة السكانية تقلّ في المنطقة الشمالية وهي منطقة مطرية تعتمد الزراعة فيها على المطر في الغالب وتكثر في المنطقتين الوسطى والجنوبية وهما منطقتان إروائيتان تعتمد الزراعة فيهما على الري بالقنوات التي تستمدّ ماءها من الأنهار. ثم يلاحظ أن من أسباب الكثافة السكانية التي تتميّز بها هاتان المنطقتان مضافاً إلى خصوبة أرضهما ووفرة مياههما اشتمالهما على العاصمة والعاصمة وسط قادر بما ينتشر فيه من مؤسسات التجارة والصناعة والثقافة على أن يجتذب إليه السكان طلباً للعلم والرزق وعلى الميناء والميناء قادر على أن يجتذب إليه اليد العاملة، وأخيراً على العتبات المقدسة وهي قادرة على أن تغري مذهبياً بالمجاورة.

ـ 2 ـ الحرب العالمية الأولى والمجتمع العراقي

إلى الاحتلال البريطاني ظلت الحياة الاجتماعية في العراق تحمل طابعها الذي كان يميزها في أواخر القرن التاسع عشر وكان هذا شديد الوضوح في القرية والريف

---

(2) لم يشمل التقدير كثيراً من القبائل ولم يدخل فيه المهاجرون إلى العراق بعد الحرب. م. ن، ص 10.

(3) كان التقدير هذه المرة مبنياً على أساس المعلومات التي قدمتها السلطات الإدارية حينئذٍ.

(4) فاضل الجمالي، العراق بين الأمس واليوم، بغداد 1954م، ص 2.

والبادية. والواقع أن العراق في ظل الحكم العثماني بعامة كان يعيش في شبه عزلة اجتماعية حجبت عنه جملة المتغيرات الحضارية التي كان يمارسها العالم بالفعل خارج حدوده[5]. ومن الطريف أنه حتى في العشرينات كان طالب بعثة عراقي إلى الجامعة الأميركية في بيروت يقطع المسافة بين العراق ولبنان بحراً عن طريق البصرة في تسعة وثلاثين يوماً[6].

ثم تقع الحرب العالمية الأولى فتنفتح بها للعراقيين آفاق جديدة لم يكن لهم بها عهد من قبل. ويبدو أن الاحتلال البريطاني هو الذي يمثّل على الحقيقة مقدمة الاحتكاك المفاجئ بمظاهر الحضارة، وهو احتكاك يكبر حجمه فيما بعد لينقل العراق من تخلفه الاجتماعي الشديد إلى ما يشبه أن يكون من الانفتاح الواسع على المتغيرات الحضارية في المجتمعات الأوروبية[7].

والواقع أن العراق وراء الهزة القوية التي كان الاحتلال البريطاني ينبّهه بها إلى صياغة جديدة لحياته الاجتماعية المتخلفة لم يملك كل إرادته في عملية التغيير فقد انقسم الناس فيه إلى محافظين وتقدميين، وكان المحافظون ينظرون إلى هذه المتغيرات على أنها من البدع التي تنبو بها مأثوراتهم الاجتماعية وربما أضافت الدعاية العثمانية إلى ذلك أن هذه المتغيرات جزء من حملة الغزو التي جهزها الكافر لتصفية الطابع الإسلامي كله في ظل الخلافة العثمانية[8].

ولعله من هنا كان القطاع الديني بما يملكه من سلطة روحية ـ وفي الشريحة الشيعية من القطاع كان هذا شديد الوضوح ـ يرفض حتى النافع المشروع من هذه المتغيرات: يرفض دخول المدرسة الحديثة، وقراءة الصحيفة، وتعلم اللغة الأجنبية، والانخراط في سلك الخدمة العامة إلخ... ذلك كله كان في الفترة الأولى من عهد الاحتلال. ثم ينفتح المتزمتون بعد ذلك على جملة هذه المتغيرات وكانت قد انتهت

---

(5) منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، مطبعة الإرشاد، بغداد 1969م، ص 27.

(6) فاضل الجمالي، العراق بين الأمس واليوم، وهو نص المحاضرة التي ألقاها في الندوة اللبنانية ببيروت في 20 نيسان من عام 1953 بدعوة منها.

(7) التكريتي، الصحافة العراقية، ص 33.

(8) الدكتور علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، مطبعة العاني، بغداد 1965م، ص 341.

بمنطقها القوي إلى مواطن القناعة من عقولهم وبتيارها الجارف إلى أن يستسلموا لكثير من مظاهرها ولو مكرهين أحياناً[9]. ويبدو أنه وراء الاحتلال وفي عهود الاستقلال بخاصة كان منطق التطور ينتصر انتصاراً كبيراً على ما كان يلاحظ أنه من العوائق في الطريق إلى حياة اجتماعية متحضرة. وعلى الرغم مما انتهت إليه هذه الحياة الاجتماعية المتطورة في أواخر الخمسينات فقد ظلت بعض قيم البداوة تتلامح في مظاهر كثيرة من سلوك الناس المتحضرين.

ـ 3 ـ المدنية الغربية والتيارات المضادة لها

الواقع أن الأقطار العربية المتصلة بالقسم الشرقي من البحر المتوسط هي التي سبقت إلى الاحتكاك بالحضارة الغربية[10]. ثم بدأت هذه الحضارة تتسلل تدريجياً إلى الداخل حاملة معها جملة ما انتهى إليه التطور المادي والفكري في الغرب[11].

وكان يرافق هذه الحضارة أحياناً دعوة متحمسة إلى الأخذ بأساليبها في مادتها وفي روحها معاً. وكان يبدو أن الذين تثقفوا في الغرب واحتكوا بحضارته من أبناء العالم العربي هم الذين تبنوا هذه الدعوة وروجوا لمضمونها في الأوساط الوطنية. وفي مصر مثلاً كان ذلك يتجاوز حدود الاعتدال إلى ما يشبه أن يكون من إقناع الناس بتغيير العقلية الشرقية من الأساس والانفتاح المطلق على كل المعطيات الحضارية الغربية[12].

ولم تكن الدعوة إلى الأخذ بحضارة الغرب قاصرة على حدث مباشر لتجديد الذات العربية وتطهيرها مما استقرّ فيها مع الزمان من رواسب الارتجاع والتخلف وإنما كانت تتجاوز ذلك إلى انفعالات أدبية بغرائب المستنبطات التي حسّنت حياة الإنسان ومكنته

(9) التكريتي، الصحافة العراقية، ص 34.

(10) الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط 4، لبنان 1967م، ص 204.

(11) م. ن، ص 209.

(12) انظر عدد مايو من «هلال» 1925م، ص 858-859؛ والدكتور ماهر حسن فهمي، حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 112؛ وأستاذنا عمر الدسوقي، الأدب الحديث، مقدمة الجزء الثاني، ص 4؛ وم. ن، ص 51 انظر نصاً للدكتور طه حسين يرد في ص 30-32 عن مستقبل الثقافة في مصر، يؤكد فيه هذه الحقيقة.

من استخدام قوى الطبيعة وإخضاعها لمصالحه[13]. ويلاحظ أن الاستجابة لهذه الدعوة لم تكن في البدء سهلة ولا عامة، فقد كان هناك تيار محافظ شديد التمسك بدينه وتقاليده ومثله الشرقية يرفض أن يطفر مرة واحدة إلى ما انقضى على تكامله في الغرب أجيال وقرون، وأن يعيش بحكم هذه الطفرة ظاهرة مرضية تتمثل فيما يعرف بازدواج الشخصية وفيما يعرف بالتناقضات الحادة بين ما هو مطبوع وما هو مصنوع في السلوك.

ثم إن هذا التيار لم يُسِغ أن تفقد الأمة أصالتها باندفاعها وراء تقليد الغربيين في كل شيء وآثر أن يتم تطوره وراء (لوثرية مسلمة) إذا صحّ التعبير تعمل على تنقية الدين من الشوائب حتى إذا وعت الأمة دينها على حقيقته أمكن أن يمتد الإصلاح بعد ذلك إلى الجوانب المدنية في حياتها[14].

وفي العراق بخاصة يلاحظ أن هذا القطر العربي الذي عاش في ظل العثمانيين حياة اجتماعية موغلة في الارتجاع والتخلف يفاجأ وراء الحرب العالمية الأولى بمظاهر حضارة لا عهد له بها من قبل فيهتز لها كيانه ويستشعر بإزائها دهشاً وارتباكاً! وإذا كان من طبيعة المجتمعات البشرية بعامة أن تميل إلى مقاومة الجديد بحكم ما يعرف في علم الاجتماع بـ (الاستمرارية الثقافية)[15] فقد كان طبيعياً أن يقاوم العراق

---

(13) الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ص 208. فقد وصف شوقي وحافظ وعبد الله النديم ونجيب الحداد والرصافي والزهاوي وعبد الرحمن البنا والعقاد وأحمد محرم وإسكندر الخوري وعلي الجارم الباخرة والطائرة والسيارة والقطار والكهرباء والسينما والفونوغراف والتلفون والراديو وسواها في ضرب من الدهش بهذه المظاهر الحضارية حتى كأن ذلك دعوة غير مباشرة للانفتاح عليها والتأثر بها.

(14) من رأي الإمام محمد عبده (أنه خير للأمة إن أرادت القوة والعافية أن تستكمل تعليم أبنائها وتنزّه الدين وتطهره وتعدّ نفسها لكي تتبوأ مكانها بين أمم العالم...). في الأدب الحديث، ج 2، ص 52 نقلاً عن المنار، ج 8، ص 457؛ ومشاهير الشرق، ج 1، ص 285؛ وعدد مايو من «المقتطف» لعام 1904، ص 402-410؛ وحركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 115؛ والاتجاهات الأدبية، ص 217. فقد كان الدكتور منصور فهمي يخاف من (أن تسير المحاكاة في جو من نسيان النفس والماضي وفي ضرب من الخفة والرعونة فيلتقط الزبد ويترك في الأرض ما ينفع الناس).

(15) الدكتور علي الوردي، دراسة في طبيعة المجتمع العراقي، ص 339.

هذه المظاهر الحضارية وينظر إليها على أنها من البدع التي لا تتناسق مع ما ألف من سنن قديمة بل هي تقلق اطمئنانه إليها وتزعزع من إيمانه بها.

ويلاحظ أن حجم هذه المقاومة كان في البدء كبيراً جداً وفي العراق بخاصة يمكن أن يعزى ذلك إلى ظروف اقتضته اقتضاء فقد كانت العزلة الاجتماعية الطويلة التي صرفت العراق عن أن يحتك بالحضارة الغربية جديرة بأن تثير حماسة بالغة في الحرص على القديم والتمسك بتقاليده، وكانت مفاجأة العراق بهذا الغزو الحضاري الذي يتميز بمعطياته العجيبة سواء ما اتصل منها بالنظم وما اتصل منها بالمخترعات جديرة هي الأخرى بأن تثير ردود فعل عنيفة ما كان لها أن تقع بهذا العنف لو أنها تسللت إلى العراق على هون وهو ما كان يحدث بالفعل في مصر ولبنان.

ثم يكون هذا الغزو الحضاري مقترناً بالاحتلال الإنكليزي للعراق فيبدو من البداهة أن تشتد محاربته لأن ما يكون من صنع الكافر لا مفر من أن يكون مخالفاً للدين وهادماً له!! وعلى الرغم من سذاجة هذه النظرة التي تحسب أن الحضارة والإنكليز شيء واحد فقد ظلت عاملاً شديد التأثير في موقف القطاع الديني من هذه الحضارة. ويظن أن الدعاية العثمانية التي صوّرت للعرب بعامة خلال الحرب أن الإنكليز يخوضون حرباً صليبية جديدة ظلت حتى وراء انحسار المد التركي عن العراق تزيد في حماسة القطاع الديني وتابعيه لمحاربة الحضارة الحديثة انطلاقاً من مسلمة دينية هي: «حرمة التشبه بالكافر»!.

والواقع أن هذا التيار الحضاري الجديد لم يعدم في العراق من يناصره ويدعو إلى الأخذ بجملة معطياته وراء الارتكاسة العميقة الطويلة في الارتجاع والتخلف. لقد كان هؤلاء على قلتهم يضعون الركائز الأولى لبناء مجتمع جديد في العراق، وكانوا على ضعفهم يومذاك يمثلون الجانب الأقوى في صراع التناقضات. وإذا كانت ظروف بيئية قاهرة عاقت سرعة ظهور المضمون الاجتماعي الجديد فقد كانت عاجزة عن أن تعوق نمو تطوره وحتمية انتصاره فيما بعد.

والحق أن المدى لم يكن طويلاً بين ما كان يسود المجتمع العراقي من تطرف في المحافظة على القديم وما ساده فيما بعد من تسمُّح في النظرة إلى المعطيات الحضارية الجديدة. وإلى ثورة تموز كان العراقيون قد ألفوا سفور المرأة واستشعروا حاجة ملحة لقراءة الصحيفة وتهافتوا فتياناً وفتيات على الانتساب إلى المدارس الحديثة وأقبلوا إقبالاً شديداً على الوظيفة.

وكان ذلك التطرُّف شيئاً نفر منه المحافظون في البدء تزمتاً والتصاقاً بقيم قديمة لا

تلائم مرحلة التطور الحضاري الذي انفعلت به معظم المجتمعات يومئذٍ[16] ولم يكن من المبالغة أن تشيع في الخمسينات مقولة تربط بين الثقافة الحديثة واللادينية وتزعم أن الإنسان لا يمكن أن يكون متديناً ومتمدناً في آن واحد وتلك ظاهرة كانت تقتضيها في الواقع عقدة نفسية ضد الدين وراء التهافت الذي كان يقع فيه رجاله في مواقفهم المتناقضة.

ـ 4 ـ مشكلة الفقر والغنى في هذه الفترة

من الحقائق الواضحة أن الريف في العراق، وهو الذي يمثّل الأكثرية السكانية[17] ظل يعاني من فقر مدقع حتى كأن العراق لم يكن من قبل مضرب المثل في خصوبة أرضه، ووفرة موارده!

ويبدو أن الفلاح قبل الاحتلال البريطاني كان أقل بؤساً وأقرب إلى بلغة الكفاف، ذلك أن قانون التسوية[18] وهو القانون الذي شرّع في ظل هذا الاحتلال البغيض سلبه حقه التقليدي في الأرض التي كانت ملك العشيرة كلها وحوّله إلى أجير يمتصّ حيويته ظلم الشيخ، وطمع المرابي، وضريبة الدولة[19].

---

(16) م. ن، ص 339-342.

(17) عبد الرزاق الهلالي، الريف والإصلاح الاجتماعي في العراق، ط 1، بغداد 1960، ص 47.

(18) «كانت الأرض في عهد العثمانيين ملكاً للدولة وكانت العشائر التي تمثل سكان الريف تمتهن الزراعة وكان لكل عشيرة (ديرة) خاصة بها يسهم كل فرد من أفرادها بزراعة جزء من أرضها دون أن يكون له حق الادعاء بملكيته... وكان الجميع يؤدون حصة للشيخ لقاء قيامه بواجبات المشيخة. ثم كان الاحتلال البريطاني فأصدر قانون التسوية متخذاً من التصرف الفعلي في الأرض أساساً لتسجيلها باسم المتصرف ولما كان الشيخ هو الممثل الناطق باسم العشيرة فقد سجلت أرضها باسمه وصار هو المالك الوحيد لها وأصبح أفراد العشيرة عمالاً زراعيين وأجراء يعملون بين يديه وتحت إمرته وتحول من رئيس متضامن معهم إلى شخص مستغل لجهودهم. وكان لذلك آثار سيئة على مستوى الفلاح الاقتصادي. وقد أدّى ذلك فيما بعد إلى هجرة فلاحية واسعة إلى المدن.

م. ن، ص 53-54؛ ومذكرات الحصري في العراق، الجزء الثاني، ص 573.

(19) حمود عبد الأمير، الشبيبي الكبير، ص 69.

وعلى نحو ما في الريف العراقي من فقر كان يلاحظ أن المدينة العراقية هي الأخرى تعيش هذا الفقر وتعاني من ويلاته. وليس من المبالغة أن يقال: «إن غالبية الشعب العراقي كانت تحيا في فاقة لا نظير لها في العالم المتمدن فلم تكن في حاجة إلى ما يسدّ الرمق فحسب ولكنها كانت في حاجة إلى ما يقيها عوادي الطبيعة من مسكن وملبس كذلك وإلى الخمسينات ظلت أقضية كثيرة في العراق محرومة من وسائل الإضاءة الحديثة وحتى من شرب المياه المعقمة...»[20]. والواقع أن مشكلة الفقر على كبر حجمها وخطورة شأنها كانت تتلامح في أدب الفترة كأنها من صنع القدر وحده، وكأن تفاوت الطبقات من طبيعة الوجود التي لا تقبل التغيير!! وعلى الرغم من أن العراق كان يتميز في معالجته للظاهرة بشدة حملته على ترف الأغنياء وسوء تصرفهم إزاء الطبقات المحرومة التي تعيش عيشة الشقاء والانحطاط[21] فقد ظل على شدته (يؤمن بواقع الحال فلا يطالب بثورة أو انقلاب)[22].

ويلاحظ أن معظم الذين عالجوا الموضوع من أدباء العراق إلى الأربعينات عالجوه في هذا الإطار. وإذا كان لا بد من أن نسجل تغيراً في النظرة إلى المشكلة فقد كان ذلك يتم على يدي شاعرين شيعيين من النجف هما: محمد صالح بحر العلوم ومحمد مهدي الجواهري فقد كان بحر العلوم يتجاوز المضمون القديم على عنفه إلى مضمون آخر يغري المحرومين بصورة دموية عارمة تقلب سنن الذين أباحوا حقوقهم وسحقوها من الأثرياء[23] وكان الجواهري يوسع من حجم هذا الإغراء فيتجاوز به الأغنياء إلى ولاة الأمور من الحكام[24] بل إلى النظام المسؤول عن هذا كله من الأساس[25] وليس من المبالغة فيما يبدو أن تصدر هذه الرؤية الجديدة لمشكلة الفقر عن تأثر بالحلول التي انتهى إليها الفكر الغربي في الحياة الاقتصادية[26].

---

(20) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، ص 279.

(21) يلاحظ هذا بوضوح في دواوين الرصافي والشبيبي والصافي النجفي والهاشمي ونظائرهم.

(22) المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ص 228.

(23) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 163.

(24) نظرات في التيارات الأدبية الحديثة في العراق، ص 80.

(25) في قصيدته «عالم الغد» يسمِّي الجواهري هذا النظام بـ (نظام الإحسان والصدقات).

(26) قبيل الحرب العالمية الثانية وبعدها بدأ الإحساس بما تعانيه الطبقة الفقيرة يشتد وبدأت

وإذا كان لا بد من تعليل لاقتصار الأدب الشيعي وحده على هذه الرؤية وفي هذه الحدود الزمنية التي تقف عند الحرب العالمية الثانية فلأن حجم المشكلة في بيئة الجنوب، وهي بيئة شيعية مضطهدة كان أكبر وكانت سماتها أوضح وأعمق. ثم يكون بعد ذلك أن تقع الحرب العالمية الثانية فيشتد احتكاك الشرق العربي بحضارة الغرب ومعطياته الفكرية وتتغير النظرة إلى الفقر فلا يعود قضاءً وقدراً وإنما يعود نتيجة طبيعية لحالة الأمة ووجوه دخلها وخرجها ونظام ميزانيتها ومواردها ومصادرها[27]. وتبرز الاشتراكية حلاً علمياً للمشاكل الاقتصادية التي يبدو أنها من أقوى أسباب الحروب التي تدمّر الحضارات. ويتحمس المثقفون تحمساً شديداً لها ويكون طبيعياً بحكم ذلك أن يتسع حجم الرؤية العلمية الجديدة لمشكلة الفقر في الحياة الأدبية.

ـ 5 ـ تطور المرأة العراقية في هذه الفترة وأثرها في الحياة العامة

الواقع أن المرأة العراقية طوال القرن التاسع عشر كله لم يكن لها قضية، لأنها لم تكن تدرك أن لها حقوقاً مهتضمة. لقد كانت فيما يظهر شديدة التخلف، وكان يلاحظ بوضوح أنها من الجهل بحيث كانت تجد واقعها أمراً طبيعياً وقدراً مكتوباً. ولعله من هنا أيضاً لم يكن في الرجال من يستشعر أن للمرأة قضية لينتصر لها[28].

وإذا كان للجاليات الأجنبية في بيئتي مصر والشام تأثير في يقظة المرأة هناك بحكم ما كان يقع تحت بصرها مما يشبه أن يكون من التحرر أحياناً ومن التحلل أحياناً[29]

= الطبقة الفقيرة نفسها تشعر بأن لها حقاً في الحياة الكريمة. ويزيد هذا الإحساس بعد أن بدأ الحديث عن الاشتراكية يدور على الألسنة وراء عقدين من قيام الثورة الروسية التي كان من أهدافها إلغاء الفوارق الطبقية والإطاحة بالرأسمالية والإقطاعية. حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 126.

(27) أحمد أمين، فيض الخاطر، الجزء الثالث، ص 148.

(28) كان يشيع في هذه الفترة (أن الذكر في الأنواع العالية يمتاز على الأنثى بشدة التغذية وبالنتيجة بالقوة العضلية والعقلية أيضاً). حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 133.

(29) في مقال للعقاد تحت عنوان «أثر الأجانب في نهضة مصر»:
(ومتى تحولنا إلى هذا الجانب (يعني المجتمع والمظاهر الاجتماعية) فالذي نشاهده أن أهم أثر للأجانب في نهضتنا هو تحرر المرأة أولاً...).
الاتجاهات الأدبية، ص 239، نقلاً عن «الهلال»، العدد 844 سنة 1945م.

وإذا كانت دعوتا الطهطاوي والبستاني[30] لتعليم المرأة في النصف الثاني من القرن الماضي تصدران عن هذه اليقظة، وعلى الرغم من أن كلتا الدعوتين تحترسان كل الاحتراس من ردود الفعل الحادة فتقتصران على (أبسط العلوم دون الإيغال في عبابها)[31] فقد ظلت البيئة العراقية بعيدة حتى عن مثل هذا التحرك الحذر لتغيير واقع المرأة والانتقال به على هون إلى مستوى التحرر الكامل.

ثم يرتفع في مطلع القرن العشرين صوت قوي جريء يطالب بحق المرأة المسلمة في أن تتحرّر من حجابها وجهلها وعبوديتها مستنداً في ذلك إلى نصوص قرآنية وأحاديث نبوية يفسرها بما يلائم روح العصر[32] وكان هذا الصوت هو صوت المصلح الاجتماعي المصري الكبير قاسم أمين[33].

ويبدو أن الظروف الاجتماعية في العراق وهي ظروف ظلت تسود فيها قيم عشائرية إلى منتصف القرن الحالي على الأقل لم تكن تسمح بالتعاطف مع هذه الأفكار[34] وفي القطاع الديني بخاصة كان شديد الوضوح.

ولعله من هنا ظلت هذه الأفكار، إلى إعلان الدستور العثماني، عاجزة عن أن تثير جدالاً في العراق وكانت قد انتهت إليه خلال ما كان يصله من صحف مصر ومطبوعاتها.

وحين قُدِّر لهذه الأفكار أن تظهر وراء إعلان الدستور، وكان إعلانه مظنة تنفيس

---

(30) هما رفاعة الطهطاوي المتوفى عام 1873م وهو أول من ارتفع صوته في مصر لتعليم المرأة وبطرس البستاني صاحب محيط المحيط وهو أول وطني اهتم بهذا الأمر في سوريا ولبنان. الاتجاهات الأدبية، ص 254.

(31) الاتجاهات، ط 4، هامش رقم 1، ص 254؛ وهامش رقم 8 من م. ن، ص 268.

(32) م. ن، ص 255. ولعل مما يؤيد ذلك أن شوقي يقول في رثائه:

ماذا رأيت من الحجاب وعسره ... فدعوتنا لترفق ويسار
رأي بدا لك لم تجده مخالفاً ... ما في الكتاب وسنّة المختار

الأستاذ عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء 2، ص 187.

(33) بين عامي 1899 و1900م أصدر قاسم أمين كتابيه اللذين ضمنهما جملة آرائه في الدفاع عن حقوق المرأة وهما تحرير المرأة والمرأة الجديدة.

(34) خيري الدين العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، دار الهلال، 1969م، ص 94.

من كبت طويل للفكر وحجر شديد عليه، واجهت موجة استنكار عارمة فقد كان (من الصعب على مجتمع كالمجتمع العراقي لم يحتك بالبيئات الأجنبية كالتي كانت موجودة في الشام ولبنان على وجه الخصوص، ولم يشهد ما شهده المصريون من حياة الأجانب عقب الاحتلال البريطاني أن يتخلّى بسرعة عما ألفه من قيم في حياته الخاصة والعامة)[35].

ومع ذلك لم تعدم المرأة في العراق أنصاراً خاضوا من أجلها معركة فكرية ضارية! وكان عليهم في سبيل قضيتها أن يوصموا بأنهم دعاة فساد! وتجاوز القطاع الديني اتهامهم بالفساد إلى اتهامهم بالكفر!

ولعله من هنا كان الأستاذ يوسف العطا يستغل مكانته الروحية البارزة آنذاك ويغري البلاط مستفيداً من علاقة ود حميم تربطه بالملك علي بن الحسين لحرمان الرصافي من راتب كان يتقاضاه من خزينة الدولة بحجة أنه مارق كافر بتعاليم الإسلام[36] والرصافي في طليعة الذين عرفوا بالسفوريين في تلك الفترة. وكان الزهاوي بسبب من مناصرته للمرأة يتعرض كذلك لمثل ما يتعرض له الرصافي من امتهان لكرامته وتضييق عليه في الرزق. وحين يبدو من المبالغة أن يكون العامة قد نظموا مظاهرة لقتله فإن الذي لا شك فيه أنهم حملوا الوالي على عزله من وظيفته ولزوم داره خوفاً من الأذى[37].

وإذا كان لا بد من أن نعرض للموقف الشيعي من قضية المرأة وهو أمر تقتضيه طبيعة الموضوع الذي نعقد له هذه الدراسة فالواقع أن القطاع الديني بعامة، شيعة وسنَّة، كان يتميّز بموقف صلب تجاه ما كان يطرح للمناقشة من حقوق المرأة المهتضمة. ولكن الذي يلفت النظر أن جميع الشيعة المثقفين كانوا في جبهة المعارضة[38] ـ ولا عبرة بالاستثناء[39] ـ في حين لم يكن جميع السنَّة في هذه

---

(35) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 140-141.

(36) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، مطبعة أسعد، 1960م، هامش رقم 9، ص 252.

(37) روفائيل بطي، الأدب العصري، الجزء الأول، القاهرة 1923م، ص 9.

(38) كالشيخ جواد الشبيبي والحاج عبد الحسين الأزري والشيخ محمد السماوي وكثيرين آخرين.

(39) الواقع أن قلة في الشيعة كانوا يدافعون عن حق المرأة في التعليم وربما ذهبوا إلى أبعد من هذا فدافعوا عن سفورها انطلاقاً من حقيقة يؤكدها الشيخ باقر الشبيبي بقوله:

الجبهة ويلاحظ ـ وذلك تعليل محتمل للظاهرة ـ أن طائفة غير قليلة من المثقفين في القطاع السنّي لم يقدّر لها أن تحتك بغير الثقافة الحديثة[40]. وكان مثقفو القطاع الشيعي بعامة يصدرون عن ثقافة واحدة هي ثقافة المدارس الدينية التي كانت تحتشد بها عتبات الشيعة المقدسة. وتلك ظاهرة وجدت في البدء نتيجة اتهام الدولة للقطاع الشيعي بولائه للفرس في ظل التبعية العثمانية فلم تنفتح على حقه في انتسابه إلى مدارسها الحديثة[41] على قلتها آنذاك فانكفأ إلى مدارسه هو تصوغه على ما تقتضيه الأهداف الكبرى من التعليم الديني. ثم استحال شعوره العميق بالظلامة إلى ما يشبه أن يكون من الكراهية التقليدية لما تعذّر عليه تحقيقه فيما مضى وكان ذلك سبباً قوياً في أن الشيعة ظلوا يتخلفون عن السنَّة تعليماً عصرياً وإقبالاً سمحاً على جملة المتغيرات الحضارية إلى ثورة الرابع عشر من تموز على وجه التقريب.

ومهما يكن من أمر فإن الصراع ظل قائماً بين من انتصر لحقوق المرأة ومن زعم أن ذلك من البدع التي تجب محاربتها. وكان يلاحظ بوضوح أن الانقلابات الاجتماعية الكبيرة في تركيا وإيران وأفغانستان وراء زوال الخلافة الإسلامية هزّت المجتمع العراقي هزاً عنيفاً، وطبيعي أن تقوى بها بعض القوة حركته الإصلاحية وأن يضعف بها بعض الضعف خصوم هذه الحركة من المحافظين...

وعلى الرغم من تحيز البلاط أحياناً للتيار المعارض وكان هذا التيار يحمل لواء الدعوة إلى خلافة عربية جديدة ويتحمس لترشيح الحسين بن علي لها[42]. وعلى

= كم حصان تروح سافرة ... بالحيا والعفاف تلتحف
وعلى العكس مومس خطرت ... وعليها الدثار والقطف
لا تخالوا الحجاب يمنعها ... لو أرادت فذلكم سخف

عبد الرزاق الهلالي، الشاعر الثائر الشيخ محمد باقر الشبيبي، بغداد 1965م، ص 148.

(40) من أمثال سامي شوكت وعوني بكر صدقي وسليم فتاح وحسين الرحال... إلخ. حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، ص 106.

(41) حمود عبد الأمير، الشبيبي الكبير، ص 72.

(42) في اجتماع عقد في البلاط لهذا الغرض ألقى الشيخ أحمد الداود خطاباً بايع فيه الحسين خليفة للمسلمين وارتفعت الأصوات في الجوامع تردد اسم الحسين أميراً للمؤمنين. وأغلب الظن أن هذه الدعوة أثرت على موقف فيصل وصرفته عن اتخاذ مواقف لا ترضي الأوساط المحافظة التي تحمل لواء الدعوة لخلافة الإسلام وترشيح أبيه لها. حكايات سياسية من تاريخ العراق القريب، ص 141.

الرغم من أن (دار الاعتماد) وهي القوة السياسية الحقيقية في البلاد كانت تخرج على حيادها من كل ما يمسّ التقاليد والمعتقدات في البلدان التي ترتبط بها فتغمز من حركة الإصلاح الكمالية واجدة فيها ضرباً من استعجال النهوض قبل أن تتهيأ لها الظروف الطبيعية[43] وذلك انحياز ضمني للتيار المعارض. ثم يضاف إلى هذا وذاك موقف الأحزاب السلبي من حقوق المرأة وكانت مناهجها في الإصلاح تخلو حتى من إشارة عابرة لهذه الحقوق!! وهذا أيضاً يقع لصالح التيار المعارض، أقول على الرغم من كل ذلك ظلت الدعوة لتحرير المرأة إلى الحرب العالمية الثانية تنبض بالحياة والقوة وتمضي إلى تحقيق ذاتها باطمئنان الواثق من الانتصار. وإذا كانت المرأة العربية في مصر والشام وراء الحرب العالمية الثانية بخاصة قد تجاوزت دعوة قاسم أمين إلى ما يشبه أن يكون أحياناً من المسخ لما كان يفترض حقاً مشروعاً من حقوقها فقد ظلت المرأة العربية في العراق بالرغم من أنها قطعت شوطاً كبيراً في سبيلها إلى التحرر محافظة إلى حدّ... ويبدو أن المرأة الشيعية على نحو الخصوص ظلت تتميّز بأنها أكثر محافظة وأشد التصاقاً بالقيم المتوارثة[44].

ـ 6 ـ الحرب العالمية الثانية وأثرها ـ التقدم الزراعي والصناعي وأثرهما

من الناحية السياسية ـ وكنا قد عرضنا لهذا من قبل ـ كانت الحرب العالمية الثانية سبباً في انتكاسة العراق بعد أن كان قد انتهى إلى كثير من مظاهر الدولة المستقلة، ذلك أن انتفاضة الجيش في عام 1941م وما رافقها من فشل في التعبير عن رفضها لما كان يراد بالعراق من تبعية عسكرية خطيرة أسلمته مرة أخرى إلى القبضة الاستعمارية التي كانت تأخذ بمخانقه قبل انقلاب 1936م على الأقل. أما من الناحيتين الاقتصادية والاجتماعية فقد كانتا ذاتي تأثير غير يسير لا في العراق وحده بل في المنطقة العربية كلها. ذلك أن ما كان ينفقه الحلفاء على المجهود العسكري

---

(43) في إحدى المناسبات ألقى المعتمد السامي خطاباً تعرض فيه إلى الحركة الإصلاحية الكمالية في تركيا ساخراً من توهمها أن في استطاعتها استعجال تقدم شعبها بإرغامه على أن يتخذ ولو بكثير من التردد ما تصور أنه الدلائل الخارجية الظاهرة لتقدمه كتغطية الأدمغة مثلاً بقبعات تشبه القدور شكلاً!؟ م. ن، ص 142.

(44) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 142-143.

كان يغني طبقة من الناس غنى يزيد في حجمه استثماره في مقاولات الحرب ومشاريع المرابحة والادخار. وكان ما يتولّد عن ذلك من تضخم في النقد يخلق مصاعب جمّة للجماهير التي تكدح في سبيل الحصول على القوت[45]. وقد اقتضى ذلك أن تقرن الطبقة المثقفة في العراق فقر بلدها وضعفه بثروة الغرب وقوته على نحو ما تتجليان في مجهود الحلفاء الحربي. ثم يضيف بقاء الجيوش الحليفة في الأرض المقهورة على هذا البقاء مشاعر كراهية إلى ما كان يتراكم من قبل من ضيق بالواقع وخيبة أمل بالمستقبل.

وحين تضع الحرب أوزارها يكون طبيعياً أن تجد جملة هذه الأحاسيس الحبيسة متنفساً لها في موجة عارمة من الوطنية[46].

أما من الناحية الثقافية فقد كان للحرب العالمية الثانية تأثير بالغ في ظهور اليسار وانتشار أفكاره بغير حرج من خلال الحملة الدعائية الواسعة التي لم تكن في فترة ما بين الحربين تملك في الشرق العربي كله على وجه التقريب حرية الكلمة والحركة بحكم خضوعه لسيطرة بريطانيا وفرنسا اللتين لم تجدا يومذاك ما يدعو إلى تسهيل الاتصال بين روسيا الثورية ومناطق استعمارهما[47] مضافاً إلى أن العالم العربي الذي تعزله عن روسيا مسافات واسعة من جهة، وغيرة شديدة على إسلاميته من جهة أخرى لم يكن مهيئاً آنذاك لأن يتأثر بإيحاءات شيوعية[48].

ولكن تبدلاً جذرياً طرأ على هذا الوضع نتيجة للحرب العالمية الثانية فقد كانت مشاركة السوفيات في المجهود الحربي للحلفاء ضد المحور سبباً في رفع الحظر عن وجود البعثات الدبلوماسية السوفياتية في العواصم العربية. وكان طبيعياً بعد ذلك أن

---

(45) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء 2، ص 291؛ والعراق بين الأمس واليوم، ص 13.

(46) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، ج 2، الصفحة نفسها.

(47) في فترة ما بين الحربين لم يؤسس السوفيات علاقات دبلوماسية إلا مع المملكة العربية السعودية واليمن وهما الدولتان العربيتان اللتان كانتا مستقلتين بعد الحرب العالمية الأولى. ولم يكن في هاتين الدولتين طبقة بروليتارية ولا شعور قوي مناوئ للغرب. من هنا تخلت روسيا عن محاولتها في ترسيخ وجودها هناك. م. ن، ج 2، ص 348.

(48) الشرق الأوسط في الشؤون العالمية، الجزء الثاني، ص 349.

ينشط دعاة اليسار على جبهة ثقافية عريضة انتظمت فيما انتظمت معارض فنية وحفلات موسيقية ومحاضرات وأفلاماً وكتباً ومجلات.

ولم يكن هذا يتم بمعزل عن التنظيمات اليسارية العربية التي كانت تتمتع في فترة التحالف الغربي بحصانة ضد التدخلات الرسمية. ويبدو أنه وراء الحرب الفلسطينية الأولى عام 1948م بدأ اليسار العربي يفقد هذه الحرية التي أتاحتها له الحرب العالمية الثانية وعادت أحزابه تعمل في السرّ بعد أن كانت تعمل في العلن. ذلك أن اليسار ممثلاً بزعامته السوفياتية لم يستطع أن يبرّر اعترافه بإسرائيل، وكانت الصهيونية من وجهة نظره تمثل إيديولوجية رأسمالية بورجوازية(49). وقد سوّغ هذا ـ في الظاهر على الأقل ـ أن يستغل اليمين في العراق هذه المفارقة في استنفار المشاعر القومية ضد اليسار مضافاً إلى أن اتفاق الجنتلمان الذي اقتضته وحدة المصير بين الحلفاء خلال الحرب قد استنفد أغراضه.

وفي العراق، كان اليسار قبل أن تشلّ السلطات الرسمية نشاطه العلني، وبعد أن شلّته يغري بأفكاره المادية طبقة من المثقفين وبحلوله الاقتصادية طبقة من المكدودين حتى أن الذي وقع في تموز من عام 1958 لم يكن بعيداً عن مكاسب اليسار في هذين القطاعين الفاعلين من قطاعات الشعب. وحتى أن القوميين العرب ـ كل القوميين العرب ـ لم يعد بوسعهم أن يناهضوا تيار اليسار بالانتماء إلى المشاعر القومية المجردة وحدها بل كان عليهم أن يحمّلوا قوميتهم مضموناً تقدمياً يتصوّر هو الآخر حلولاً علمية واضحة لجملة المشاكل الاقتصادية التي كان بقاؤها بغير حل يمثل أزمة اليمين كلها آنذاك.

والحق أن اليسار كان شديد الإغراء للذين كانوا يتحسسون اضطهاداً سياسياً تقليدياً في تاريخ الحكم في العراق، ولعله من هنا كان المنتسبون إليه كثيرين في القطاع الشيعي(50). والواقع أن الاضطهاد السياسي لم يكن وحده الذي يغري باليسار فقد كان يغري به مع الاضطهاد حسّ شعوبي بالضياع في ظل قومية عربية حاكمة، وكان

(49) م. ن، ص 348.

(50) انظر الفقرة الثالثة من مذكرة الملك فيصل التي يوضح فيها أفكاره وآراءه حول إدارة شؤون الدولة وهي الفقرة التي تتعرّض للأكثرية الشيعية وما كان قد لحقها من اضطهادات تقليدية تكمن وراء كل مواقفها السلبية من الحكم الوطني.
لاحظ المذكرة من ذكريات علي جودت الأيوبي، ص 356-366.

الشعوبيون في العراق كثيرين، ومن هنا ينبغي أن يقع تمييز بين معتنقي اليسار في ضوء هاتين الحقيقتين وألّا يربط أبداً بين اليسار الشيعي والشعوبية. ويلاحظ أن القطاع السنّي في العراق شذّ ما ينفعل فيتناسى هذا الواقع. وأخيراً لم يكن غريباً أن يطل اليسار بكل معطياته السياسية والاجتماعية والفكرية في أدب الفترة. وفي أدب الشيعة بخاصة كان هذا شديد الوضوح.

ـ 7 ـ التقدم الزراعي وأثره(51)

في ظل العثمانيين كان ما يزرع من أرض العراق ـ على ضيق رقعته ـ يعتمد في سقيه على الأمطار أو يسقى سيحاً حين يبدو أن الأرض يمكن أن تعلوها المياه. ولم تكن قد استغلت الآلة بعد في استخراج الماء من الأنهار ليصبّ في قنوات تتوزّع على جبهة مختلفة الاتجاهات من الأرض المزروعة. وكان يستعان على ذلك بقوة الحيوان أو بقوة التيارات المائية المتدفقة فيما يعرف بالنواعير. والحق أن البدائية التي كانت تحكم أساليب النشاط الزراعي يومذاك بدأت تتغير تغيراً واضحاً في ظل الحكم الوطني وتطلعاته إلى نهضة تتناول جملة الجوانب المتخلفة من حياة الناس.

ويلاحظ أن المضخة التي كان يفتقر إليها القطاع الزراعي في عملية الإرواء عادت من الكثرة بحيث كان ينتصب منها على أنهار العراق وجداوله خلال عامي 1953-1954م في ألويته الأربعة عشر آنذاك ما يقرب من خمس وثلاثين وستمائة وأربعة آلاف مضخة، وهو عدد يشير بوضوح إلى تقدم سريع كان العراق قد انتهى إليه في هذا المضمار(52).

ولم يكن هذا وحده الذي يقع من تطور في القطاع الزراعي فقد كانت الدولة تسهم هي الأخرى في تطوره فتشق الجداول والترع وتقيم السدود وتنشئ الخزانات وتوسع بذلك كله رقعة الأرض المزروعة وتصل بحجمها إلى أضعاف ما كانت عليه في ظل العثمانيين(53).

---

(51) الدكتور فاضل الجمالي، العراق بين الأمس واليوم، ص 19-21.

(52) عبد الرزاق الهلالي، معجم العراق، الجزء الثاني، ط. 1956م، ص 137؛ وانظر كذلك تقرير مديرية الري العامة في العراق لسنة 1954م.

(53) العراق بين الأمس واليوم، ص 19.

ثم يكون وراء ذلك أن تأخذ الأدوات والمكائن الحديثة طريقها إلى العراق لتحل محل ما كان يشيع في مختلف المناطق الزراعية من آلة ساذجة لا تتلاءم مع ما انتهى إليه القطاع الزراعي من تطور[54] وكان منظوراً أن يقع هذا على الأقل لصالح الفلاح العراقي الذي ظل يعيش أزمة فقر مدقع ولكن الذي وقع أن ما عرف بقانون التسوية[55] من جهة ثم ما كان يقوم به أغنياء المدن من توظيف أموالهم في الزراعة من جهة أخرى جعل الفلاحين طبقة أجيرة مسحوقة تستخرج بحبات عرقها كنوز الأرض لغيرها لقاء دخل ضئيل لا يتجاوز خمسة دنانير هي كل ما يحصل عليه الفلاح في الشهر على وجه التقريب[56]. ثم يكون طبيعياً بعد ذلك أن تبتلع المدينة الريف وراء هجرة جماعية بحثاً عن مستوى من العيش هو أليق بكرامة الإنسان من هذه الدنانير الخمسة. وحين تستيقظ السلطة على هذه الحقيقة يكون تأثيرها السيء قد امتد إلى كل الحياة الاقتصادية في العراق ويكون قد فات الأوان لتفادي هذا التأثير بتصور جديد لملكية الأراضي[57]. يلاحظ فيه أن يحسن من وضع الفلاحين وأن يغريهم بهجرة معاكسة ما يزال اليسار العربي القومي وراء ثورة رمضان التصحيحية يعاني صعوبات جمة في إقناع الفلاحين بها.

والواقع أن مشكلة الفلاح ظلت تمثل في الحياة الأدبية على امتداد الفترة التي نؤرخ لها موضوعاً من أحفل الموضوعات بالأفكار والعواطف والصور وهو موضوع كان في الأدب الشيعي بخاصة يحظى باهتمام بالغ لأن البيئة الشيعية الفلاحية بحكم كثافتها السكانية وطبيعتها الزراعية كانت أكثر البيئات العراقية معاناة لأزمتي الظلم والفقر.

---

(54) معجم العراق، الجزء الثاني، ص 137-138.

(55) سبق أن عرضنا له من قبل وقلنا: إن السلطة كانت تتملق به ولاء الإقطاع وتمكن لشيوخه من تشديد قبضاتهم على أفراد عشائرهم ليظلوا طبقة مسحوقة غير قادرة على أن تقلق أجهزة الحكم بثورات أو انتفاضات.

(56) العراق بين الأمس واليوم، ص 20؛ والعالم العربي، ص 133-134.

(57) من تطبيقات هذا التصور مشروع الدجيلة الذي يشكل نقطة انطلاق في معالجة قضية الأراضي في العراق. معجم العراق، الجزء الثاني، ص 118؛ والعراق بين الأمس واليوم، ص 20.

ـ 8 ـ التقدم الصناعي وأثره

وفي ظل الحكم العثماني أيضاً كان حجم القطاع الصناعي في العراق يتناسب كماً وكيفاً مع حجم التخلف الحضاري الذي كان يعيشه على كل الجبهات بحكم خضوعه لسلطة غريبة مستغلة. وإذا كان لا بد من تحديد الصورة التي كانت تميز قطاع الصناعة يومذاك فقد كان الناس يعتمدون في سد كثير من حاجاتهم على ما يعرف بالصناعات اليدوية[58].

ومنذ أن انتهت الحرب العالمية الأولى لم يكن بد من أن (يخضع الحرفيون كجزء من الطبقة العاملة إلى تأثيرات داخلية وخارجية كبيرة. وكانت الرأسمالية التي أدخلت المعامل الآلية إلى العراق وغزو المصنوعات الأجنبية الرخيصة للسوق الداخلية وانتشار الثقافة وتقدم وسائل النقل عوامل مهمة أثرت كثيراً في وضع الحرفيين الاقتصادي وأحدثت ضرباً من الارتباك في حياتهم... ولما كانت الصناعة الآلية الحديثة لم تدخل جميع حقول الإنتاج الصناعي التي كانت تحتلها الصناعات اليدوية بل اختارت أكثرها ربحاً وملاءمة لنظام الإنتاج الرأسمالي فقد انضم قسم من هؤلاء الحرفيين إلى تلك المعامل ففقدوا استقلالهم وأصبحوا عمالاً مأجورين وبقي القسم الآخر يمارس عمله القديم، إما لأن الرأسمالية لم تجد الربح الكافي باستعمال الآلة بدل اليد البشرية في الصناعة الواحدة، وإما لأن طبيعة المنتوج يصعب على الآلة لأنه يحتاج إلى مهارة خاصة أو لأن نوع الطلب على منتوج تلك الحرفة لم يتغير وذلك لأن أساليب حياة الطبقة التي تستهلكه لم تتغير وبخاصة طبقة الفلاحين وصغار العمال والفقراء)[59]. والواقع أن الصناعات اليدوية التي تمثل مرحلة متخلفة من تاريخ العراق لم تعد قادرة على أن تواكب بوادر النهضة الحديثة فسرى فيها بحكم مطالب الحياة العصرية ضعف شديد[60] ولكن العراق على الرغم من دخوله عصر الصناعة الحديثة وراء الحرب العالمية الأولى فقد ظل الإنتاج على النطاق الواسع إلى أواسط

---

(58) كصناعة النسيج والحياكة والسفانة وصناعة الخزف والفخار والآجر والزجاج واستقطار الكحول والدباغة وغيرها. معجم العراق، الجزء الثاني، ص 221؛ وهاشم جواد، مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، ص 61.

(59) م. ن، ص 66-67.

(60) الهلالي، معجم العراق، الجزء الثاني، ص 221.

الأربعينات بل إلى آخر الفترة التي نؤرخ لها في أولى مراحله، ويمكن أن يعزى ذلك إلى عوامل كثيرة في طليعتها منافسة المنتجات الأجنبية الرخيصة وانخفاض دخل الأكثرية الساحقة من السكان ومقاومة الاستعمار لتقدم البلاد الاقتصادي[61].

وإذا كانت البادرتان الحكوميتان المتمثلتان بتشريع قانون (14) من عام 1929م ـ وهو قانون يشجع المشاريع الصناعية ويبدي كثيراً من التسهيلات والمساعدات المادية والقانونية لها ـ وبتأسيس المصرف الزراعي الصناعي عام 1936م سداً لحاجة الصناعيين إلى القروض[62] لم تستطيعا معاً أن تبلغا بالإنتاج حد الاكتفاء به أثناء الحرب العالمية الثانية، فلم يكن من المستغرب أن تشاهد المعامل الآلية الحديثة بجانب حوانيت الحرفيين وكان ذلك يعني أن الصناعة الآلية المتطورة ظلت عاجزة من حيث كفاءتها الإنتاجية ومن حيث مقدار إنتاجها عن أن تنافس منتجات الحرف اليدوية أو أن تحل محلها وتقضي عليها[63]. وكان يلاحظ بوضوح أن عدم الكفاءة الصناعية في العراق يرتبط ارتباطاً منطقياً بما كان يصطلح على قوى الإنتاج البشرية من فقر ومرض وجهل. ولم تكن هذه العوامل تؤثر تأثيراً سيئاً في مستوى الكفاءة الصناعية وحدها ولكنها كانت على الحقيقة تؤلف جوهر المشكلة التي كان ينوء بعبئها سكان العراق بعامة[64]. والواقع أن الاهتمام الذي أولته الدولة للتصنيع وراء الحرب العالمية الثانية كان فيما يلاحظ من مظاهره بالغاً وكبيراً[65] ومع ذلك ظل القطاع الصناعي إلى

---

(61) يلاحظ أن هذا كان من سياسة الاستعمار في جملة الأقطار التي ابتليت به فالصناعات القليلة التي كانت موجودة في مصر (مثلاً) عمل الإنكليز على تخريبها تارة بالإقلال من زراعة المواد الخام لها وتارة بفرض رسم جمركي كبير على الفحم المستورد. حتى المصنوعات القطنية فرض عليها رسم قدره 8% وذلك لتستطيع مصانع الغزل في (لنكشير) منافسة القطن المحلي في سهولة ويسر.
حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 123؛ وتاريخ المسألة المصرية، ترجمة العبادي وبدران، القاهرة 1936م، ص 308.

(62) معجم العراق، ج 2، ص 221.

(63) مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، ص 71.

(64) م. ن، ص 76.

(65) في عام 1950م تشكلت في وزارة الاقتصاد مديرية عامة باسم «مديرية الصناعة العامة» أنيط بها العمل على تصنيع البلاد والنظر في تنظيم الصناعات العصرية والقيام بما يتطلب تأسيسها

أواخر الخمسينات يشير إلى ضعف شديد في كفاءته، وتلك ظاهرة شديدة الصلة ـ كما أسلفنا ـ بالمستوى المعيشي المنخفض لكل الذين ينتسبون إلى طبقة الحرفيين، وبوضعهم الصحي المتدهور، وبالأمية التي تنتشر فيهم وتحول دون اكتساب المهارات الفنية التي لا بد منها في عملية التصنيع وتطويره.

ويبدو أن جملة التشريعات العمالية التي لوحظ فيها أن تتفادى فيما بعد أخطار هذه الظاهرة على نهضة العراق الصناعية[66] لم تحقق غاياتها لأنها لم تكن تحمل طابع الجد حين يقتضي الأمر أن تفرض نفسها في مقام التنفيذ.

لقد كنا إذن نخلق (البروليتاريا) في ظل الرأسمالية المستغلة ونتناسى أن الذي يختنق يدفع بكلتا يديه في سبيل الهواء الطلق. وفي الحياة الأدبية كانت حياة هذه الطبقة الكادحة موضوعاً بارزاً بين موضوعاتها. وفي القطاع الشيعي بخاصة كان الاهتمام بهذه الآلام يمثل على الأقل حاجة من حاجات الأعصاب المكدودة بالاضطهاد ولو خارج إطار الموضوع الخاص.

ـ 9 ـ مدى تأثر المجتمع العراقي بعامة والشيعي بخاصة بالمجتمعات العربية الأخرى مصر وسوريا ولبنان

وراء الحرب العالمية الأولى كان الاستعمار يمكّن للنزعة الإقليمية في جملة ما

= من تشجيع وبحث وتحرّ وإرشاد في النواحي الفنية وإدخال الأساليب الحديثة إليها ودراسة خاماتها المحلية... إلخ. معجم العراق، ج 2، ص 222. وانظر كذلك مقالاً عن «الاقتصاد الصناعي في العراق» للدكتور عبد الحميد الهلالي في مجلة «الاقتصاد العربي» الأردنية عام 1955م. وقد أصدرت الدولة عام 1950م قانون تشجيع المشاريع الصناعية رقم 43 الذي حل محل القانون القديم وجاء بمبادئ جديدة لزيادة الإنتاج الصناعي في البلاد. معجم العراق، ج 2، ص 222.

(66) وضع تشريع خاص بالعمال لمعالجة القضايا الناشئة عن العمل في عام 1936م وبرقم 72 ومع تطور مشاكل العمل عُدِّلَ هذا القانون عام 1942م، وقد ظل هذا القانون المعدل نافذ المفعول إلى عام 1956م حيث أعدّت الحكومة لائحة جديدة لتساير تطورات العمل والعمال ولكنها لم تصدر.
مقدمة في كيان العراق الاجتماعي، ص 80؛ والهلالي، معجم العراق، الجزء الثاني، ص 224-226.

اصطنعه من كيانات عربية هزيلة ليقضي على وحدة العرب القومية مضافاً إلى الحدود الجغرافية الوهمية التي مزق بها وحدتهم من الناحيتين السياسية والاقتصادية... وكانت الوحدة القومية هي التي يظن أنها مصدر خطر كبير عليه في المدى البعيد على الأقل.

وفي ظل التجزئة، كان على المواطن العربي أن يمنح البقعة الجغرافية الصغيرة التي حددها الاحتلال له كل ولائه وإخلاصه!! وأن يصوغ قوانينها وينظم اقتصادها، ويوجه ثقافتها بوحي من مصالحها الخاصة، ذلك أنه وجد نفسه فجأة أجنبياً إلا في هذه الرقعة فاضطر إلى أن يحيا في حدودها الضيقة. وكان يبدو أن أخطر ما في هذا الواقع المجزأ على وحدة الأمة أن يصار مع امتداد الزمان إلى تكريسه! والحق أنه (نشأ فيما بعد جيل من الناس لا يعرف إلا هذه الظروف الجديدة، وكان الاحتلال الأجنبي بحكم سيطرته على مناهج التعليم يحول بينه وبين أن يتعرف على تاريخ كفاحه القريب في سبيل القضية العربية المشتركة)[67].

وحتى الجيل الذي شارك في صنع هذا التأريخ كان يتحول بحكم يأسه من قدرته على التغيير إلى جيل يفلسف الضعف ويصرف معناه إلى عقلانية تؤمن بالواقع[68] ويلاحظ بوضوح أن الاستعمار كان يستغل هذا المناخ الملائم فيدعو بخبث إلى إحياء التاريخ القديم لكل هذه البقاع المجزأة وينشط من خلال الحفريات إلى البحث عن معالم حضاراتها الغابرة ثم يترك لها بعد ذلك أن تتحمّس لتراثها الإقليمي وتغار عليه وتتنافس فيه، وأن تنسى في غمرة هذا التعصب جملة روابطها القومية حتى كأنها لا تنتسب إلى أمة واحدة صنعت حضارة من أرقى الحضارات. وكان هذا يعني فيما بعد أن يكثر الحديث عن البابليين والفينيقيين والفراعنة (كثرة كان ينظر إليها الغرب الطامع وقد كشّر عن أنيابه مبتسماً ابتسامة المنتصر بعد أن قاد العرب إلى ذلك الشرك المنصوب)[69].

---

(67) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 48.

(68) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، القاهرة 1956م، ص 125.

(69) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 52؛ وفاضل الجمالي، العراق بين الأمس واليوم، ص 4-5. فقد كان يتأثر بهذه النزعة في أواسط الخمسينيّات ويفاخر بأن الفكر البشري قد تفتح في العراق أوائل التاريخ وأنه زوّد العالم بالكتابة والقانون والفلك ووسائل

والحق أنه لم يكن من المبالغة تحميل الاهتمام الشديد ببعث الحضارة الإقليمية في البقاع العربية هذا المضمون الاستعماري الخبيث فقد كان (جب) مثلاً يصرح في «وجهة الإسلام» بأن مثل هذا الاهتمام جدير بأن يلعب دوراً مهماً في تقوية الوطنية الشعوبية وتدعيم مقوماتها[70] وكان «الونجريك» في «العراق إلى 1950» يلح إلحاحاً شديداً على أن العراقيين هم أحفاد الآشوريين حتى أنه كرّر ذلك في كتابه ثلاثين مرة، والإلحاح يولد الرغبة كما يقال في علم النفس[71].

وكان «روكفلر الابن» يتبرع بما يعادل مليونين من الجنيهات المصرية لينشئ متحفاً للآثار الفرعونية في مصر يلحق به معهد لتخريج المتخصصين في هذا الفن. ويشترط الثري الأميركي لمنح الهبة أن تشرف على المتحف والمعهد معاً لجنة أكثريتها من الأميركيين لمدة ثلاث وثلاثين سنة! وقد كان واضحاً من تحديد صاحب الملايين مدة الإشراف بهذه الفترة الطويلة من الزمن أنه يهدف إلى خلق جيل من المتعصبين للفرعونية ثقافياً وسياسياً[72].

ومهما يكن من أمر فقد كانت العزلة التي فرضتها كل دولة عربية على نفسها هي النتيجة الحتمية لهذا الاتجاه. ثم كان يقع طبيعياً وراء ذلك أن تتباعد هذه الدول فيما بينها حتى كأنها لا تتواشج بالانتساب إلى أمة واحدة وتاريخ مشترك. ويبدو أن هذا لم يكن وحده الذي حال دون أن يتأثر المجتمع العراقي تأثراً عميقاً بأشقائه الذين سبقوه إلى النهضة فإلى الثلاثينيات بل إلى الأربعينات ظلت المواصلات بين العراق وأشقائه تحول هي الأخرى دون أن تتأثر حياته الاجتماعية بحيواتهم على النحو الذي سبق[73]. ثم يلاحظ فوق هذا كله أن عزوفاً عن العمل في العراق كان يشيع في

= النقل البرية والمائية ووسائل الزينة والعبادة وبأهم مظاهر الحضارة التي كنا نعرفها قبل عصر البخار والكهرباء!!

(70) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، هامش رقم 1، ص 53.

(71) هامش رقم 3 من م. ن.

(72) م. ن، ص 50؛ والاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، ص 226.

(73) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، ج 1، ص 21-22. فقد كان المسافر من القاهرة إلى العراق يبحر إلى كراتشي ثم يرجع إلى البصرة أو أن ينتظر طويلاً البواخر التي تتولى نقل البضائع بين إنكلترا والخليج والبصرة وهي بواخر وإن لم تكن مهيأة لنقل الركاب كانت تقبل عدداً قليلاً من المسافرين.

بعض البيئات العربية بالنظر لما يقترن به من مشاق الاغتراب والإقليم ووسائل العيش[74] وواضح أن مثل هذا الاحتكاك على صغر حجمه، جدير بأن يساعد ـ ولو تمّ ـ على تلاقح اجتماعي في كثير من جوانب الحياة. والحق أنه بالرغم من كل هذه العوائق فقد كان العراق يأخذ من مصر وسوريا ولبنان بقدر ما كان يسمح له احتكاكه الثقافي بالنخبة من طلائعها المستنيرة التي كان ينتدبها للعمل في الحقلين الصحي والتعليمي على وجه الخصوص[75].

ثم يتبدل الحال تبدلاً واضحاً وراء الحرب الثانية ويكبر حجم الاحتكاك على كل الجبهات ويكون لاتفاقية الجامعة العربية التي أمضيت في آذار من عام 1945م وتأكيدها بخاصة على تضامن العرب في أمور التربية والتجارة والمواصلات دور بارز في ذلك[76].

ويلاحظ أن ما كانت تفرضه المجاملة السياسية أحياناً من اعتراف بفضل لبنان وحده على نهضة العراق الحديثة[77] ينسحب على مصر أيضاً بل هو ينسحب على مصر بغير مجاملة ذلك أنها على الرغم من طول المسافة التي تفصلها عن العراق كانت مظاهر نهضتها الشاملة بفضل ما كانت تتميز به وسائل إعلامها البارعة تتجاوز هذا العائق وتحظى في العراق بأكبر نصيب من التأثير.

وكان يشيع في المجتمع الشيعي من هذه المؤثرات ما كان يسمح به يومذاك حجم انفتاحه على المتغيرات الحضارية.

= م. ن، ص 23. ففيها أنه كان على ساطع الحصري أن يبقى ثلاثة أسابيع على ظهر الباخرة ليصل إلى البصرة.

(74) مذكرات ساطع الحصري في العراق، الجزء الثاني، ص 54 نقلاً عن العدد الصادر في 23 نيسان من عام 1929م، من جريدة «السياسة» القاهرية.

(75) العراق بين الأمس واليوم، ص 1.

(76) الدكتور فيليب حتي، مطوّل تأريخ العرب، الجزء الثالث، دار الكشاف، بيروت 1951م، ص 890-891.

(77) في الندوة اللبنانية كان الدكتور فاضل الجمالي يجامل اللبنانيين فيقول: (إن العراق في نهضته الحديثة مدين للبنان إلى حد كبير وذلك لإرساله المئات تلو المئات من أبنائه إلى معاهد لبنان العلمية ولاستقدامه مئات المدرسين والمدرسات للتعليم في مدارسه وذلك عدا الأطباء والتجار والعمال الماهرين). العراق بين الأمس واليوم، ص 1.

الفصل الثالث

الحياة الثقافية والعقلية في هذه الفترة

ـ 1 ـ المدارس

وراء النصف الأول من القرن التاسع عشر وفي عهد مدحت باشا على وجه التحديد عرف العراق بعض المدارس الابتدائية والثانوية[1] ولكن الناس كانوا يعرضون عن الالتحاق بها لأن التعليم كان يتم فيها باللغة التركية. والغريب أن العثمانيين كانوا يحظرون على العرب المسلمين أن يتعلموا العربية في غير مدارس الوقف القديمة في حين كان يسمح للعرب من المسيحيين أن يتعلموها في مدارس الإرساليات بل كان يسمح للأجانب أن يتعلموا بلغاتهم[2].

وإلى الحرب العالمية الأولى ظل التعليم في العراق مهملاً أشد الإهمال فالذين يشرفون عليه كانوا جهلاء لا خبرة لهم فيه وحتى مشاعرهم ظلت تتميز بالحقد على

(1) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية، ص 17؛ والدكتور منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ط 1، بغداد 1969م، ص 35.

(2) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، الجزء الأول، ص 125؛ وحركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 92.

العربية وبالكراهية لأبنائها[3]. وكان يلاحظ أن معالجة الشكوى من ذلك لم تكن تتجاوز استبدال موظف بآخر بصرف النظر عن كفاءته العلمية وسمعته الأخلاقية[4]. ولعل من الطريف أن الدولة لم تكن ترصد أي مبلغ للتعليم في ميزانيتها العامة وأنها كانت تدفع لبواب المدرسة مرتباً أكثر من مرتب المدرّس[5] ويبدو أنه حتى بعد إعلان الدستور ظلت العربية لغة مهملة وظل استعمالها محظوراً في الدوائر الرسمية، وإن كان وعد بجعلها لغة رسمية تمّ بتأثير الإلحاح على ذلك، وكان هذا كله يفضي إفضاء طبيعياً إلى أن تتضاءل نسبة المتعلمين فلا تتجاوز النصف بالمئة[6] والواقع أن المدارس الدينية القديمة وخزائن كتبها الثمينة كانت المصدر الثقافي الوحيد الذي حافظ على العربية لغة وتراثاً[7] وإن بقيت أساليب التعليم فيها هي الأساليب التقليدية الموروثة[8] وفي المدارس الشيعية بخاصة[9] كان التعليم يتمّ في إطار المنهج الذي يمهّد بـ (السطح) لما يعرف بـ (الخارج) و(السطح) هو الوقوف عند مدلول العبارة وحده بغير مناقشة لما يمكن أن يكون خطأ أو صواباً فيه وكان «للسطح» كتب مقررة تنتظم المعرفة اللازمة للوصول إلى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية[10] حتى إذا تمّت المعرفة السطحية لجملة هذه الكتب انتهى الطالب إلى الانتظام في

---

(3) حمود عبد الأمير، الشبيبي الكبير، مطبعة النعمان، النجف 1972م، ص 85.

(4) عبد الرزاق الهلالي، تاريخ التعليم في العراق، ص 229.

(5) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 100.

(6) عبد الكريم الدجيلي، محاضرات عن الشعر العراقي الحديث، معهد الدراسات العربية العالية، 1959م، ص 12.

(7) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي في القرن التاسع عشر، ص 25.

(8) نظام الحلقات هو الأسلوب الذي كان يتبع في التدريس وذلك بأن يشترك الأستاذ في الجلسة مع الطلبة إن كانوا قليلي العدد أما إذا كانوا مجموعة كبيرة فإن الأستاذ حينئذٍ يرقى المنبر كي يشرف على الجميع ويستمع إلى مناقشاتهم ويرد على أسئلتهم. الهلالي، معجم العراق، ج 2، ص 89، هامش رقم 2 من الصفحة نفسها.

(9) مما تجدر الإشارة إليه أن أكثرية المدارس الدينية السنية تتبع في تدريسها أسس وقواعد المذهب الحنفي. م. ن، ص 86، وهامش رقم 3 من الصفحة 88 منه أيضاً.

(10) كعلمي الصرف والنحو وعلم المنطق والبلاغة والأصول ومبادئ الفقه وبعض العلوم الرياضية والتفسير والفلسفة وعلم الكلام. الهلالي، معجم العراق، ج 2، ص 89.

حلقات الخارج وهي حلقات يديرها أئمة مجتهدون وتناقش فيها مسائل الفقه على نحو ما ترد من آراء الفقهاء الكبار، وربما اتسعت هذه الحلقات فشملت غير الفقه من مقومات المذهب الفكرية. وبقدر ما يتميز الطالب في هذه الحلقات بالقدرة على التحليل والتعليل والاستنباط يكون حظه من الاجتهاد وهو آخر ما يطمح إليه طالب العلم الديني في مسيرته العلمية الطويلة.

ومع الورع الشديد والتقى المبالغ فيه يلاحظ أن الاجتهاد يرشح المجتهد إلى ما يعرف عند الشيعة الإمامية بـ (المرجعية الكبرى). أما ما يقترن بهذه الدراسة أحياناً من اطلاع على جمهرة من دواوين الشعر وطائفة من كتب الأدب واللغة والتأريخ فهو لا يقع في صميم المنهج بقدر ما يقع في هامشه، وتلك ظاهرة لم تكن تشيع في غير الدوائر العربية ـ ولا عبرة بالاستثناء ـ ولعله من هنا ظلت دوائر العناصر الغريبة من مجتهدي الإمامية، والفارسية منها بخاصة، تهوّن من شأن الامتياز الأدبي في المجتهد وتبالغ أحياناً فتعدّه من عيوبه!! وواضح أنها تحاول بذلك إسقاط مرجع عربي في مقام المنافسة على أخطر مركز ديني في الإطار الطائفي، وهو المرجعية الكبرى.

وينبغي أن نتذكر هنا أن معظم الذين تميزوا بصحة الأسلوب وفصاحته من أدباء الشيعة على امتداد الفترة التي نؤرخ لها كانوا من الذين صدروا في أدبهم عن هذه الثقافة. ثم يتطور التعليم وراء الحرب العالمية الأولى تطوراً ملحوظاً على الرغم من حرص المستشارين الإنكليز في وزارة المعارف على أن يكون لهم الرأي الأول في التوجيه والتطبيق[11] ويلاحظ أن جهوداً يمكن أن توصف بأنها كبيرة بذلت في ظل أول حاكم من الأسرة الهاشمية للارتفاع بمستوى التعليم كماً وكيفاً. وإذا كان للأرقام منطق لا يقبل التشكك فإن الأرقام التي تتناظر بين أوائل العشرينات وأوائل الثلاثينات تؤكد هذه الجهود المبذولة[12] بصرف النظر عما يمكن أن يقال في طبيعة الثقافة التي كانت تشيع يومئذٍ[13].

---

(11) انظر الصفحة الثانية من المجلد الثالث من السنة الأولى لجريدة «البرهان» البغدادية لعام 1927م؛ وحمود عبد الأمير، الشبيبي الكبير، هامش رقم 20، ص 86.

(12) علي جودت الأيوبي، ذكرياتي، ص 351؛ وانظر كذلك الرسمين البيانيين اللذين يوضحان نمو التعليم الابتدائي والثانوي في العراق حتى عام 1929م في آخر الجزء الأول من مذكراتي في العراق لساطع الحصري.

(13) كانت الحكومة العراقية قد دعت في عام 1932م لجنة من الأساتذة الأميركيين المتخصصين

ويشتد الإقبال بعد ذلك على التعليم فتظهر حاجة ملحة لإعداد المعلمين والمدرسين وكان لا بد من أن تؤسس لذلك معاهد تسدّ هذه الحاجة وأن يستعان على ذلك بخبرات الأشقاء العرب الذين سبقوا العراق في هذا المضمار.

ثم إن التطور الاجتماعي الكبير الذي امتد إلى كل جوانب الحياة وراء الحرب العالمية الثانية بخاصة اقتضى أن يصار إلى توسيع التعليم العالي ليسدّ هو الآخر حاجة العراق إلى المتخصصين في مختلف الحقول وكان لا بد هنا أيضاً من الانتفاع بكفاءات عربية عالية تسهم في إنجاح هذا الضرب من التعليم وتطويره من جهة، وكان لا بد من التوفر على ثقافات الغرب بإيفاد البعوث إلى جامعاته من جهة أخرى.
والحق أن العراق لم يقصّر في هذا المضمار، ولعله بالغ في البذل ليعوّض ما فاته من تخلف اقتضته ظروف قاهرة.

وإلى أيلول من عام 1956م ظلت تتقاسم التعليم العالي كليات لا تنتظمها جامعة. ثم وجدت الجامعة فتحققت بها أمنية من أغلى أماني المثقفين وقادة الرأي في العراق[14].

ويلاحظ أن هذه الثقافة الحديثة كانت عميقة التأثير في أدب الفترة التي نؤرخ لها وإذا كانت ثقافة التراث قد أثّرت تأثيراً واضحاً في الشكل فطبعته بالفصاحة والصحة فقد كانت ثقافة العصر الحديث تؤثر تأثيراً واضحاً في المضمون، ويبدو أنها كانت تؤثر كذلك في موسيقى الشعر بخاصة وتحمل على التجديد في ضوابطها التقليدية... ومن هذه الزاوية لم يكن أدب الشيعة يختلف عن أدب السنّة كما سنعرض لذلك فيما بعد.

بشؤون التربية يرئسها الدكتور بول مونرو ومدير المعهد الأممي وكلية التربية في جامعة كولومبيا بنيويورك لدراسة شؤون المعارف في العراق واقتراح الإصلاحات اللازمة فجاءت اللجنة في آخر شباط وعادت إلى بلادها في آخر نيسان من العام نفسه وكان في التقرير الذي قدمته أن العيب الكبير في برنامج التعليم هو تعدد موضوعاته والتركيز فيها على الذاكرة دون عناية تذكر بتدريب قوتي النظر والفهم وهو يفتقر في جوهره إلى ما يبدو أنه من الحقائق المسلمة في عملية التعليم فوظيفته أن ينقذ من الأمية والفقر والأمراض والخرافات ويقوّي ثقة الناس بأنفسهم وبمستقبل بلادهم وأن يزيد في إنتاجهم الزراعي والصناعي وأنه من هنا ينبغي أن يعكس التعليم حاجات المجتمع لكل هذه الأمور. الريحاني، قلب العراق، طبعة منقحة جديدة، 1957م، ص 225، 236.

(14) فتحت الجامعة ونفذ قانونها عام 1957.

ـ 2 ـ تعليم البنت

في حديثنا عن الحياة الاجتماعية عرضنا لواقع المرأة العراقية على امتداد الفترة التي نؤرخ لها ولاحظنا أنها كانت تعيش في ظل العثمانيين واقعاً من التخلف قهرت رواسبه جملة المحاولات التي ظهرت في مطلع العشرينات للنهوض بها ودفعها إلى معترك الحياة لتسهم مع الرجل في عملية البناء ولو وراء واجهة وطنية مستضعفة هي كل ما استطاعت ثورة العشرين المجيدة أن تكره الاحتلال على قبوله.

والواقع أن الطريق إلى تعليم البنت المسلمة في العراق كان بالغ الصعوبة[15] وتلك حقيقة يؤكدها تربوي كبير[16] اقتضت علاقته الوثيقة بأول حاكم من الهاشميين على العراق أن يكلف برسم الخطوط الكبرى للنهوض بواقع التعليم فيه. وكان في التقاليد الاجتماعية السائدة آنئذٍ: من حجاب مبكر، ومن زواج مبكر ما يعوق دون الوصول إلى نجاح سهل في هذا المضمار. ثم يضاف إلى ذلك أن الرأي العام لم يكن يجد ضرورة لتعليم البنات بل كان بعض الناس يبالغ فيزعم أن تعليمهن مفسدة للأخلاق. ويبدو أنه حتى المدرسة الحكومية الوحيدة التي أنشأتها الإدارة البريطانية المباشرة لتعليم البنات لم تقم بغير إلحاح في التأكيد على أن رجلاً ـ أي رجل ـ لن يدخل رحابها[17]. ولعل أخطر من هذا كله أن هذه النظرة الضيقة لم تكن تقتصر على الناس وحدهم وإنما كانت تمتد إلى جهاز الحكم حتى أن أكبر مسؤول في السلطة يومذاك[18] لم يكن يسيغ أن تنشد فتاة في السابعة[19] قصيدة للخنساء وهي على ظهر جمل في حفلة تقوم في الهواء الطلق. وكان مما يعوق الوصول إلى حجم أكبر لعدد المدارس النسوية ـ وهو أمر لم يكن منه بدّ لرفع المستوى التعليمي للمرأة ـ قلة

---

(15) في ظل حكومة فيصل الأول كان الشعب كلما فتحت مدرسة للبنات ينتفض ويتظاهر منادياً «المقبرة ولا المدرسة». محمد جميل بيهم، المرأة في حضارة العرب، بيروت 1962م، ص 312؛ والهلالي، معجم العراق، الجزء الأول، مطبعة النجاح، بغداد 1954م، ص 215.

(16) هو المربي الكبير ساطع الحصري الذي كان وزير المعارف في دولة الشام العربية وكان وراء اندحار العثمانيين في الحرب العالمية الأولى أمام الحلفاء.

(17) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، الجزء الأول، ص 410-411.

(18) هو رئيس الوزراء عبد الرحمن النقيب.

(19) هي صبيحة بنت الشيخ أحمد داود.

المعلمات العراقيات وضرورة الانتفاع بمعلمات من الخارج، ولم يكن الانتفاع بهذه الكفاءات التربوية أمراً سهلاً بحكم ما كان يقوم من صعوبة المواصلات بين العراق والأقطار العربية الناهضة، وإحجام الكثيرات بسبب هذه الصعوبة عن التعاقد للعمل في المدارس العراقية[20] ثم يتفق أن اللواتي يتعاقدن للتعليم في مدارس العراق ـ على قلتهن ـ من اللبنانيات المسيحيات وكان هذا يثير أحياناً عصبية دين وعصبية إقليم. وفي الوسط الشيعي بخاصة لم يكن مقبولاً قط أن تفتح مدرسة للبنات ثم تعيّن فيها مسيحية للتعليم أو للإدارة[21]. ويكون بعد ذلك ما يكون من احتكاك العراق بالمتغيرات الفكرية على كل الجبهات الاجتماعية. ويلاحظ أن هذه المتغيرات كانت تؤثر في العقلية العراقية تأثيراً عميقاً وتحملها على أن تصوغ طبيعتها مرة أخرى بعيداً عن البداوة ولو في حدود القيم المرفوضة حضارياً.

ولم يكن غريباً بعد ذلك أن تكون النهضة النسائية من أبرز مظاهر العراق الحديث. وواضح أن هذه النهضة نتيجة طبيعية لانتشار التعليم بين البنات. وقد اهتمت وزارات المعارف المتعاقبة على امتداد الفترة بتوفير الفرص لتعليمهن في مختلف أنحاء القطر. والفتاة العراقية وراء انفتاح المجتمع على حقها المشروع في مشاركة الرجل بمسؤولية البناء دخلت معظم الكليات والمعاهد العالية وظفرت بنصيب غير قليل من البعوث العلمية والأدبية والفنية.

ويلاحظ بوضوح أن عدداً كبيراً من فتيات العراق عملن مدرسات ومحاميات وطبيبات ومهندسات مضافاً إلى أنهن اقتحمن أخطر وظائف الدولة التي ظلت زمناً طويلاً حكراً على الرجال[22].

ويبقى أن هذه النهضة النسائية على الرغم من سعة رقعتها كمّاً وكيفاً ظلت محدودة التأثير في تكوين أدب للنساء يضارع أدب الرجال في العراق. ويبدو أن المرأة سنيّة كانت أو شيعية سواء في ذلك.

---

(20) كان التعاقد مع معلمات مسلمات من بيروت ودمشق من الأمور المستحيلة. م. ن، ص 412.

(21) م. ن، ص 413.

(22) العراق بين الأمس واليوم، ص 17-18.

ـ 3 ـ نهضة اللغة

إلى الاحتلال الإنكليزي وطوال ما يقرب من عقد في ظل الطورانيين الذين صنعوا الدستور العثماني وأسقطوا عبد الحميد لم تكن العربية لغة تعليم ولا لغة دواوين. وكان يلاحظ أن دعوة جريئة حمل عبئها صحفيون أحرار ألحّت على أن يردّ للعربية اعتبارها وأن يصار إلى جعلها كالتركية لغة رسمية[23] وعلى الرغم من أن وعداً بالاستجابة لهذه الدعوة كان قد تمّ فيما بعد بيد أنه ـ على افتراض تحقيقه ـ لم يكن جديراً بأن يؤثر في واقع اللغة تأثيراً واضحاً أو يسهم في نقلها إلى موقع جديد يمثّل مرحلة متقدمة في مسارها إلى نهضة مرجوة. ذلك أن حجم التعليم الرسمي كان ضئيلاً جداً وفي ظل الدواوين، وبحكم ما في طبيعتها من جدة تميزها عن طبيعتها في القديم لم يكن متوقعاً أن تزدهر اللغة. وإذا استثنينا المدارس الدينية، وكانت على الحقيقة هي المناخ الصحي الذي تحيا فيه العربية، لما كان يفترض في أهدافها من حفاظ على الدين، وفي مناهجها من توفر على اللغة التي استوعبت كل مضامينه الجديدة. . . فإن ما يتبقّى من عوامل النهوض باللغة لم يكن قادراً على أن يقوم بوظيفة مؤثرة في هذا الصدد. فلم يكن الظرف مثلاً يسمح بأن يتسع معجم العربية على نحو ما كان يتسع على يد المترجمين في مصر[24] ولم يكن الظرف يسمح كذلك ببعث اللغة فقهاً لها وأساليب تعبير بها على نحو ما كان يتم في مصر أيضاً وراء حركة الإحياء لتراث العربية في مختلف حقوله وفي أبرز معطياته. وإذا جاز أن تلاحظ ملامح تغير في مسار اللغة من حيث تنقيتها من شوائب الخطأ والابتعاد بها عما يشبه

---

(23) منير بكر التكريتي، الصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، 1969م، ص 96-97.
وانظر العدد 12 من السنة الأولى 1909م من جريدة «الرقيب»، والعدد 96 من السنة 1910م من الجريدة نفسها. والتكريتي، الصحافة العراقية، ص 103؛ والعدد 13 من جريدة «صدى بابل» الصادر في 5 تشرين الثاني 1909م.

(24) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، ج 1، 1948م، ص 70-74؛ وم. ن، ص 292. ففيها أن: «كل شيء كان ينقل إلى اللغة العربية من طب وهندسة وعلوم رياضية وعسكرية وما شاكل هذا فاتسعت اللغة العربية وزادت ثروتها بما بذل المعربون في سبيل مدها بالكلمات الجديدة أو إحياء الكلمات القديمة التي تحقق غرضهم». وحركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 97.

أن يكون من رطانة الأعاجم فقد كان فضل ذلك يرجع إلى الصحافة. فعلى الرغم من أن الشريحة الرسمية منها وأبرزها «الزوراء» كان يحمل طابع ضعف بالغ صحة لغة، وفصاحة تعبير، حتى كأن القسم العربي في هذه الصحيفة العريقة لم يكن يخاطب على الحقيقة عرباً فقد كانت الفترات التي أنيط بها تحرير هذا القسم بنخبة من رجال العلم والأدب العراقيين ترقى بأسلوبه وتخلصه من كثير من مظاهر الضعف والركاكة وتتجه به نحو الأسلوب السهل المرسل[25].

ثم يكون للقطاع الأهلي من الصحافة وراء انفتاح السلطة على حرية الناس في التعبير عن آرائهم[26] تأثير واضح في هذه الملامح التي كانت تلاحظ في مسار اللغة إلى واقع يتميز بالصحة والنقاء. ولعل ما ينتسب إلى الأدب من هذا القطاع كان يتميز بحجم أكبر في محاولة التغيير ذلك أن الذين تولوا رئاسة التحرير فيه كانوا في الغالب من الكتّاب والشعراء الذين توفروا على العربية توفر اطلاع شخصي، حتى إذا انحسر عن العراق ظل الطورانيين امتد فوق ثراه ظل ثقيل آخر هو ظل الإنكليز.

والواقع أن الاحتلال الجديد كان يتظاهر بادئ الأمر بحبه للعربية بل كان يبالغ فيصارح بأنه شديد الرغبة في أن يعود إليها كل مجدها الذي غبر[27] ولم يكن ذلك بعيداً عن أن يكون من نفاق السياسة في تملق الشعور القومي وراء عهد عرف بنزعة طورانية شرسة، حتى إذا مكّن الإنكليز لوجودهم الاستعماري البغيض في العراق فرضوا لغتهم في كل مراحل الدراسة وصار حظ العربية من اليوم المدرسي ضئيلاً. وكان أخطر ما يلاحظ في حقل التعليم أن الإنكليز صاغوا مناهجه ـ وهو ما فعلوه في مصر من قبل ـ على النحو الذي يفضي إلى شيوع ثقافة ديوانية بحتة. وحين كفّوا عن التدخل في توجيه التعليم هذه الوجهة الخطيرة في بلد هو أحوج إلى أن يحتك احتكاكاً شديداً بثقافة تتصل بميدان الحياة العملية كان المشرفون على نظم التعليم من

---

(25) كان هؤلاء يخلصون اللغة من أسرها القديم وأوضارها التي ورثتها من عصور الضعف ويحتذون في الكتابة أسلوب ابن خلدون في مقدمته وهو الأسلوب المرسل السهل. عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 65-66.

(26) كان ذلك يتم وراء إعلان الدستور عام 1908م. التكريتي، الصحافة العراقية...، ص 89.

(27) كان ذلك واضحاً جداً في خطاب الجنرال مود صبيحة دخوله بغداد منتصراً على الأتراك وقد أشرنا إلى ذلك في حديثنا عن الحياة السياسية في هذه الدراسة.

الوطنيين قد تشبعوا بمبادئ المدرسة الديوانية في تخطيطهم لحاضر التعليم ومستقبله[28].

ومهما يكن من أمر فإن ما عرف وراء ثورة العشرين بـ (الحكم الوطني) كان على كل حال مناخاً صالحاً لأن تسترد فيه العربية بعض سلطانها المفقود بفضل ما تتميز به من حيوية وأن تتلمس نهضتها في مؤسساته الثقافية العالية وفيما كان يغمر العراق من كتب التراث وراء استحيائه في الأقطار العربية الناهضة وفي طليعتها مصر.

وحين تستنطق النصوص يلاحظ بوضوح أن اللغة كانت تتطور من واقع يبعث على الأسى في أوائل القرن إلى نهضة مهما يكن حجمها عشية تموز فقد كان يبدو أنها استطاعت أن تتسع للمضمون الفكري المتطور علماً وأدباً وفناً[29].

ـ 4 ـ الصحافة

تؤكد الوقائع التاريخية أن العراق عرف الصحافة أواخر الستينات من القرن التاسع عشر وذلك في عهد الوالي التركي مدحت باشا الذي أصدر جريدة (الزوراء) باللغتين العربية والتركية. وكان القسم العربي فيها ترجمة لما يكتب بالتركية مقتصرة في الغالب على ما يتعلق بشؤون الولاية الرسمية[30]. وعلى غرار الزوراء أصدر العثمانيون في أخريات القرن جريدتي الموصل والبصرة[31] على التوالي لتكونا لسان حال الولايتين اللتين كانتا تؤلفان مع ولاية بغداد عراق الأتراك[32].

ثم ظهرت وراء إعلان الدستور صحف ومجلات كثيرة تشارك في تحريرها أدباء عراقيون مشهورون أمثال الرصافي والزهاوي والمدرّس. وكان يبدو أن هذه الصحف

(28) عمر الدسوقي، في الأدب الحديث، الجزء الأول، ص 293-294.

(29) يمكن الاطمئنان إلى هذه الحقيقة بمقارنة ما كان يكتب في الصحافة العراقية أوائل القرن بما كان يكتب فيها خلال الخمسينيّات.
عبد القادر حسن أمين، القصص في الأدب العراقي الحديث، بغداد 1956م، ص 15.

(30) فائق بطي، صحافة العراق، بغداد 1968م، ص 13؛ ومنير بكر التكريتي، الصحافة العراقية، بغداد 1969م، ص 52؛ والهلالي، معجم العراق، ج 2، 1956م، ص 189-190.

(31) صدرت الأولى عام 1885م وصدرت الثانية عام 1895م.

(32) التكريتي، الصحافة العراقية. . .، ص 53.

والمجلات لا تعيش طويلاً لأن البنود التي تقيّد حركة الفكر في قانون المطبوعات التركي كانت من القسوة والكثرة بحيث يُدان كل فكر يمكن أن يفسّر ـ ولو اعتباطاً ـ لصالح الحركة الوطنية في العراق[33].

ولعل أطرف ما يرد في التعليمات التي تحدّد مسار الصحيفة أو المجلة وجوب امتناعها عن نشر الأبحاث الطويلة! وترك الفراغ أمر محظور هو الآخر ومثله وضع النقاط المتتابعة في المقال لأنهما يتركان مجالاً للتقولات!! وكان مما يدخل في هذا الإطار ألا ينشر أي خبر يشير إلى سوء في سلوك الموظفين صغاراً كانوا أو كباراً، وأن تحجب جميع أخبار الاغتيالات التي تقع ولو خارج حدود الدولة وأن يطوى ذكر ما قد يقع هناك من مظاهرات وانتفاضات وثورات.

ولعل هذا وحده لم يكن سبب الأعمار القصيرة لجملة ما كان يصدر من صحف ومجلات آنذاك، ذلك أن ضعف الإمكانات الفنية، وقلة التوزيع، وحاجة الذين يمتلكون امتياز المطبوع إلى المال من العوامل التي كانت تقتضي هي الأخرى هذه الظاهرة[34].

وعلى أية حال فإن طلائع النهضة الفكرية التي ظهرت في العراق وراء إعلان الدستور يمكن أن تعزى إلى ما اقتضته الظروف الجديدة من نشاط الصحافة واضطلاعها بعبء التوجيه لتغيير الواقع الذي كان يشدّ الناس إلى مرحلة شديدة التخلف.

والحق أن أخطر ما يلاحظ في ظل الدستور ووراءه قليلاً مما يمكن أن يعزى إلى تأثير الصحافة في تنشيط الحياة الفكرية أنها ردّت للعربية بعض اعتبارها الذي فقدته منذ أن امتحن العرب بظهور الطورانية ومحاولات التتريك. وإذا كان قد بقي في

---

(33) صدر هذا القانون في 16 تموز من عام 1909م وكان سيفاً مصلتاً على رقاب الصحفيين. وقد بقي ساري المفعول إلى 1931م حيث حل محله قانون المطبوعات المرقم (82) وقد عدل هذا القانون أكثر من مرة. عبد الرزاق الحسني، تاريخ الصحافة العراقية، الجزء الأول، 1935م، ص 11.

(34) فائق بطي، صحافة العراق تاريخها وكفاح أجيالها، 1968م، ص 24-25؛ ومنير بكر التكريتي، الصحافة العراقية...، ص 75؛ والحسني، تاريخ الصحافة العراقية، ج 1، ص 11. ففيهما أسباب أخرى لهذه الظاهرة كعدم التوفر على لغة أجنبية تساعد على تعريب مقالات سياسية ونقل شذرات أدبية واجتماعية إلى العربية وإدراجها في أعمدة الصحف.

أساليب التعبير ما يشير إلى أن ملامح من تأثير العجمة ظلت تشوّه نقاء اللغة أحياناً وتسيء إلى صحتها أحياناً فقد كان منظوراً أن يزول هذا كله فيما بعد وبخاصة حين يسترد العراق حريته في أن ينهض بلغته عبر كل الوسائل التي كان يستشعر حرمانه من اصطناعها في عهود التبعية.

ولم يكن الاحتلال الإنكليزي بأقل من الاستعمار العثماني إرهاباً للعراقيين وكبتاً لحرياتهم وخنقاً لأفكارهم، ومن هنا كانت القوات البريطانية بعد احتلال البصرة في الأول من كانون الأول 1914م تتولى أمر الصحافة الخاصة والعامة وتصدر نشرات يومية تتضمن أخبار الحرب وانتصار الحلفاء. ثم تتطور هذه النشرات فيما بعد فتصدر في البصرة وبغداد والموصل على نحو ما تصدر الصحيفة اليومية محاولة أن تفرض رأي الاحتلال في أحداث الساعة[35]. والواقع أنه حتى الذي سمح بصدوره من صحافة القطاع الخاص خضع لمشيئة الإنكليز وعبر عن سياستهم (ولم يكن فيه صحيفة واحدة تستطيع أن تعبر بصدق عن أماني الشعب... في وقت كان الواجب الوطني الذي فرضته التطورات السياسية ونمو الحركة الاستقلالية واتساعها أن يلعب دوراً قيادياً في هذا المجال)[36].

وكان لثورة العشرين هي الأخرى صحفها التي تذيع أحداثها وتعبئ الرأي العام للانتصار لها والانضواء تحت لوائها. وطبيعي أن تكون النجف وهي بؤرة الثورة مركز إعلام نشيط لم يقتصر على جريدة (الفرات)[37] في نشر تعاليم الثورة وفضح مساوئ

---

(35) الحسني، تاريخ الصحافة العربية، الجزء الأول، النجف 1935م، ص 9؛ والتكريتي، الصحافة العراقية...، هامش رقم 2، ص 69.

(36) فائق بطي، صحافة العراق، ص 32؛ وإبراهيم الوائلي، ثورة العشرين في الشعر العراقي، مطبعة الإيمان، بغداد 1968م، ص 13. ففيها أن (جريدة «العرب» التي أنشئت في بغداد عام 1917م وجريدة «دار السلام» التي صدرت صيف 1918م كانتا ميداناً فسيحاً للشعراء والكتّاب الذين ينسجمون في كثير من إنتاجهم مع رغبة الاحتلال... وحين صدرت «العراق» عام 1920م كانت ثالثة الأثافي في نشر أخبار الحكم المحتل والدعاوة له إلى جانب الدعوة للبيت الهاشمي في الحجاز. أما جريدة «الشرق» التي أصدرها حسين أفنان الفلسطيني في 30 آب من عام 1920م فقد دأبت على تأييد سياسة الإنكليز والدفاع عن الانتداب البريطاني في العراق).

(37) حين نشبت الثورة وشكلت هيئة حكومية في النجف أذنت تلك الهيئة للشيخ باقر الشبيبي فأصدر جريدة «الفرات» عام 1920م. الوائلي، ثورة العشرين في الشعر العراقي، ص 15.

الاحتلال ولكنه كان يمدّ نشاطه إلى تأسيس مكتب للدعاية وإلى إصدار جريدة أخرى عرفت بـ (الاستقلال) كان لها شرف الإسهام الجاد في مساندة الثورة وتشجيع الثوار[38].

ويلاحظ أن ما أعقب الثورة المجيدة من استبدال الواجهة الوطنية بالحكم المباشر كان هو الآخر يؤثر تأثيراً واضحاً في نمو الصحافة العراقية وتطورها. وإلى انبثاق الحياة الحزبية كان يبدو أن المقال هو الطابع المألوف للصحافة اليومية والأسبوعية حتى كأنها لم تكن صحافة خبر بقدر ما كانت صحافة رأي. ويبدو أن ضعف الوسائل التقنية في نقل والتقاط الأنباء يومذاك مضافاً إلى انعدام الصور الخبرية والعناوين البارزة وقلة الإعلانات عوامل اقتضت هذه الظاهرة. لقد كان على القصائد والمقالات أن تسدّ الفراغ الكبير في الصحيفة، ولعله من هنا كان للصحافة العراقية في هذه الفترة تأثير واضح في التمهيد لنهضة فكرية واسعة. ثم تنبثق الحياة الحزبية وتصدر الصحف التي تعبِّر عن وجهات نظرها السياسية ويكون لهذا تأثير في تطور الواقع الصحفي من خلال النضال السياسي المرير الذي كانت تخوضه الأحزاب الوطنية في سبيل التحرر الكامل من قيود التبعية. ولكن الذي يلفت النظر أن ما كان يشل نشاط الصحافة ويعوقها عن القيام بوظيفتها في التعبئة الوطنية وتطوير الواقع الفكري المتخلف في ظل العثمانيين وفي ظل الاحتلال الإنكليزي وراء الحرب العالمية الأولى يعود مرة أخرى في مطلع الثلاثينات وفي ظل الاستقلال المشوّه من خلال القانون الذي شرع للرقابة على المطبوعات عام 1931م وإذا كانت الصراحة هي التي ميّزت قانون المطبوعات العثماني في تعويق الصحافة عن أن تقوم بدور فعال في تعميق الشعور بمسؤولية العمل على الانعتاق من قيود التبعية والبحث عن أصالة العراق السياسية فقد كان قانون المطبوعات في ظل ما يعرف بالحكم الوطني يتميّز ببنود حمالة أوجه تتلاقى بالرغم من اختلاف صيغها على مقصد واحد هو أن تظل السلطة بعيدة عن كل التيارات الفكرية التي يمكن أن تعبأ للإطاحة بها[39].

---

(38) أنشأها عام 1920م في النجف السيد محمد عبد الحسين فكانت هي الأخرى لسان الثورة وكان شعارها على الصفحة الأولى: (لا حياة بلا استقلال). م. ن، ص 16؛ وروفائيل بطي، الصحافة العراقية، القاهرة 1955م، ص 58؛ ومعجم الهلالي، ج 2، ص 200.

(39) نصت المادة الثالثة عشرة على أن لوزير الداخلية أن يُنذر صاحب الإجازة إذا نشر في المطبوع:

ثم تمتحن الحياة الحزبية في العراق وتمتحن معها صحافتها باندلاع الحرب العالمية الثانية ويكون للضالعين في ركاب الاستعمار من الحكام المحليين ما يسوغ لهم وراء حركة مايس الوطنية أن يقهروا الكلمة الحرة بمزيد من الإجراءات القانونية وأن يستبدلوا بصحافة الرأي الرصينة الموجهة صحافة رخيصة مأجورة[40]. وبانتهاء الحرب العالمية الثانية وفي بداية 1946م على وجه التحديد تنبثق الحياة الحزبية مرة أخرى على أثر اندحار النازية أمام التيار التحرري الديموقراطي لتلعب الصحافة العراقية دورها البارز في تثبيت المفاهيم الديموقراطية والوطنية وتتخذ تلك الفترة طابعاً جديداً لتطور الصحافة العقائدية والمقال الموضوعي التوجيهي[41]. وبين وثبة كانون عام 1948م وانتفاضة تشرين عام 1952م ـ وكنا قد عرضنا لهذا في حديثنا المفصل عن الحياة السياسية من قبل ـ كانت الأحزاب وصحافتها تعيش فترة صعبة من القهر والكبت. ثم تقع الانتفاضة التي تفرض وزارة الجمالي وجملة المكاسب التي كان في طبيعتها حرية العمل الحزبي وحرية الصحافة. والواقع أن هذا الانفتاح الرسمي العريض على أخطر جبهات الفكر والسياسة لم يكن جدياً فيما يبدو وذلك أن تناقضاً حاداً ظل يقوم بين السلطة الرسمية والصحافة منذ العشرينات ولعله من هنا ووراء امتصاص النقمة الشعبية التي كانت تهدّد بانفجار يستهدف له الحكم العميل من الأساس عادت الصحافة تتعرض أكثر من أية فترة سبقت لأشد اضطهاد وأقسى إرهاب وتخضع لحكم موغل في العمالة والارتجاع[42].

= أ ـ ما يخل بأمن الدولة الداخلي والخارجي.

ب ـ ما يسبب النفرة أو الكراهية بين أفراد الشعب وطبقاته بصورة تخلّ بالأمن.

ج ـ ما يؤثر على العلاقات والصلات الودية بين دولة العراق والدول الأجنبية!! (وينبغي أن نتذكر هنا أن الإنكليز أجانب).

د ـ ما يخل بالآداب والأخلاق العامة.

هـ ـ ما يخالف الحقيقة ويضرّ بالمصلحة العامة. وفي مقام التطبيق ينبغي أن نلاحظ أن الكلمة الأولى للسلطة.

فائق بطي، صحافة العراق، ص 86-87.

(40) م. ن، ص 119-121

(41) م. ن، ص 122.

(42) فائق بطي، صحافة العراق...، ص 126.

وعشية الرابع عشر من تموز من عام 1958م كان واقع الصحافة في العراق يشير إلى تطور كبير في الشكل والمضمون. وفي الشكل بخاصة كانت التقنية قد غطت أكثر ما كان يبدو أنه من مظاهر التخلف في الحقل الصحفي. ووراء تموز كانت الصحافة في العراق تقفز قفزات رائعة في سبيلها إلى واقع يضعها جنباً إلى جنب مع الصحافة في أقدم الأقطار العربية الناهضة[43].

وأخيراً فإن ما صدر من صحف ومجلات منذ 1908م وإلى منتصف 1958م وهو رقم يوشك أن يكون خيالياً[44] يشير إلى ظروف سياسية اقتضت صراعاً طويلاً بين حرية الكلمة المطلوبة وقهرها من خلال القانون الذي يصادرها مضافاً إلى حاجة السلطة لقطاع في الصحافة يسوّغ ما يلتوي من سياساتها وإلى قطاع آخر يقوم بمثل هذه الوظيفة وراء واجهة مصطنعة من الحياد الفكري. والواقع أنه إذا كان لا بد من تقويم صحيح لمسار الصحافة على امتداد الفترة التي نؤرخ لها فإنه يمكن أن يقال: إنها في العشرينات صحافة رأي وفي الأربعينات صحافة أحزاب أما في أوائل القرن وفي نهاية الخمسينات فقد كانت صحافة أفراد[45].

ـ 5 ـ التأليف

الواقع أن الذي كان يشلّ نشاط الفكر في ظل العثمانيين خلال الفترة التي نؤرخ أدبها سواء أكان بسبب من تخلف الظرف أم كان بسبب من قهر الفكر وكبته، هو الذي دعا إلى أن يلاحظ فقر شديد في حقل التأليف في العراق. والحق أن مراكز الثقافة الدينية ـ وحدها، سنّية وشيعية ـ على السواء هي التي كانت تنشط في هذا المجال، وإن كان نشاطها يقتصر في الحقيقة على ما يبدو أنه من قضايا الفكر الديني البحت.

وكان يضاف إلى تخلف الظرف وقهر الفكر في خلق هذه الظاهرة ما كان يلاحظ من طغيان الطابع العسكري على ثقافة الذين استطاعوا من العراقيين أن ينتسبوا إلى

---

(43) ذلك موضوع يتجاوز الحدود الزمنية المفترضة لهذه الدراسة.

(44) يبدو أنه قد تجاوز (350) جريدة يومية ومجلة أدبية واجتماعية. فائق بطي، صحف بغداد في ذكرى تأسيسها، ص 34-35.

(45) م. ن، ص 37-38.

المعاهد العالية في عاصمة العثمانيين، ذلك أنه لم يكن من سياسة الدولة آنذاك ما يدعو إلى الاهتمام بتشجيع الثقافة الأكاديمية. وقد عرضنا لهذا من قبل بقدر ما كان في هذه السياسة ما يدعو إلى الاهتمام بتنشئة الضباط الذين تحتاج إليهم جيوشها الكبيرة.

وحين يلاحظ أن السلطة تأخذ على عاتقها كل ما يسهل الانتماء إلى معاهدها العسكرية يلاحظ أن الانتساب إلى معاهدها ذات الطابع المدني ـ وهو انتساب لا علاقة للدولة به ـ يقع غالباً في ظل ظروف جغرافية واقتصادية صعبة[46]. ولعله من هنا كانت الأسر التي تقدم على إيفاد أبنائها إلى هذه المعاهد في القسطنطينية قليلة جداً. وكان هذا يفضي بالضرورة إلى أن يكون عدد المثقفين ثقافة أكاديمية من أبناء العراق قليلاً جداً أيضاً. وليس من شك في أن هذا ترك تأثيراً غير قليل في تأخير النهضة الفكرية حتى في ظل الاستقلال بحكم ما كان يلاحظ من أن المثقفين العسكريين هم الذين كانوا يقودون سياسياً ـ ولا عبرة بالاستثناء ـ إلى ثورة تموز من عام 1958م ثم إنه مضافاً إلى ذلك لم يكن متوقعاً أن يشهد العراق للتأليف واقعاً غير هذا الواقع وراء الحرب العالمية الأولى ذلك أن الفترة كانت تتميز بتوتر الأعصاب بحثاً عن الخروج من أزمة الضياع، والتأليف عمل فكري هادئ يفتقر أبداً إلى الاستقرار.

ومهما يكن من أمر فقد كان الاستقلال فيما بعد، ولو ناقصاً، مناخاً صالحاً لنهضة التأليف على نحو ما كان مناخاً صالحاً لنهضة اللغة. ولكن الذي يلاحظ أن العراق ـ على الرغم من أنه خطا خطوة واسعة في هذا الصدد ـ فقد ظلّ مجهوده الفكري بغير سوق محلية تستهلكه وتلك ـ في نظرنا على الأقل ـ ظاهرة طبيعية كان يقتضيها فيما يظن أن نهضة الحياة العقلية في مصر والشام سبقت فربحت ثقة القارئ العراقي وحملته على أن يتشكّك بقيمة الفكر الذي كانت تتأخر نهضته في العراق فيصدف عن قراءته!

وإذا كان لا بد من كلمة إنصاف تضاف إلى هذا في تعليل الظاهرة فإن ما كان يبدو أنه فكر عراقي جدير بالقراءة لم يكن في الحقيقة بعيداً عن أن يكون نسخة تحمل طابع منابعه الأصلية في البيئتين العربيتين الناهضتين. ولعله من هنا كان الفكر العراقي

(46) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، الجزء الأول، ص 121-122.

يخسر مضافاً إلى السوق المحلية جملة الأسواق العربية الأخرى التي كانت بحكم يقظتها الفكرية تهتمّ هي الأخرى بالكتاب وتبذل له بسماحة. وكان في نظرنا أبداً أن ما يحمل على أزمة التسويق في هذا الصدد لا يمكن أن يعلّل الظاهرة بقدر ما يمكن أن يغطي شعوراً بمرارة التخلف.

وظل مؤرخون لواقع التأليف في العراق ينطلقون فيما يبدو من هذه الزاوية فيؤكدون (أن في العراق أدباء وكتّاباً لا يحيط بهم إحصاء وأن فيه أقلاماً نشطة اشتهر أهلها في دنيا التأليف فكانوا ملء السمع والبصر واحتل إنتاجهم الفكري مكانه المرموق في المكتبة العربية أو كاد). غير أن معظمه بقي مكدّساً في بيوت أصحابه ولدى بعض باعة الكتب دون أن يعلم بصدوره جمهرة المثقفين العرب في البقاع الأخرى من الوطن العربي الكبير... فأصبح الكتاب العراقي يعاني عزلة قاتلة وهو بعيد عن القرّاء الذين ساموه هجراً وقطيعة يجترّ واقعه الأليم على الضفاف بعيداً عن معترك الفكر العربي الخالق. وهنا تكوّنت الفكرة السيئة عن العراق فاتهمه بعضهم بأنه هزيل القلم ذابل الفكر كسول... وأنه ما زال يدبّ في السفح محاولاً بلوغ القمة حتى يلحق بركب التأليف والترجمة والنشر وأن هؤلاء المؤرخين على يقين أن الكتاب العراقي لو ذلّلت أمامه الصعاب أو تهيأت له أسباب التصدير إلى الخارج أو أقيمت له المعارض الخاصة في حواضر الوطن العربي لكان شأنه اليوم غيره بالأمس، ولأصبح مطلباً للباحثين والدارسين أينما كانوا[47].

ويلاحظ أن الدليل الذي كان يضعه بعض هؤلاء بين أيدي الأدباء العرب عشية انعقاد المؤتمر الأدبي الخامس ومهرجان الشعر السادس في بغداد من عام 1965م تأكيداً لهذه الحقائق لا ينهض دليلاً عليها في حدود الفترة التي نؤرخ لها بقدر ما يمكن أن ينهض دليلاً عليها وراء تموز من عام 1958م[48].

ـ 6 ـ الكتابة الفنية ـ الشعر

إلى إعلان الدستور من عام 1908م يلاحظ أن العراق كان معزولاً عن كل ما هو أجنبي من حضارة أو ثقافة وكان بحكم التسلط العثماني على مقدراته السياسية معزولاً

(47) سعدون الريس، الأدباء العراقيون المعاصرون وإنتاجهم، بغداد 1965م، ص 3-4.

(48) انظر الدليل في م. ن.

كذلك عن العمل السياسي، ولعله من هنا كان الموهوبون من العراقيين ينصرفون انصرافاً كاملاً إلى الأدب يتلمسون فيه تسلية أحياناً وارتزاقاً أحياناً. وكان يلاحظ وتلك ظاهرة عرضنا لها من قبل، أن طابع الثقافة العربية البحتة هو الذي كان يطغى على الحياة الأدبية... وعلى وجه الدقة لم يكن يتجاوز الأدب فن الشعر ذلك أنه لم يكن في الظرف ما يسمح بأن يزدهر فن الكتابة على نحو ما كان يزدهر وراء التحرر والانفتاح على مختلف ثقافات العصر[49]. ثم يكون إعلان الدستور إيذاناً بإطلاق الحريات وفي طليعتها حرية الكلمة فيستيقظ الفكر في العراق وتنفسح لنشاطه مجالات رحبة لم يكن له بها عهد. ولم يكن بد من أن تنعكس هذه اليقظة على وسائل التعبير فيتجدّد الشعر موضوعاً ومضموناً ويتجاوز النثر إطار الموضوع الديني القديم ويتحرّر كثيراً أو قليلاً من إسار التعبير الذي يمثّل فكرة الجمود والضعف[50].

ويلاحظ بعد ذلك أن الطورانيين الذين فرضوا الدستور ودحرجوا أريكة عبد الحميد عادوا ففرضوا رقابة صارمة على الحريات وكانت حرية الفكر في طليعة ما صادروه وألحوا إلحاحاً شديداً على كبته. وفي هذه الفترة بدأ الأدب ينزع إلى التعبير عن قومية مضطهدة. ثم تقع الحرب العالمية الأولى فينسى العراقيون الاضطهاد والامتهان ويتجه أدبهم إلى مشاركة وجدانية عميقة يسوغها أن العثمانيين كانوا ما يزالون في الظاهر حماة الإسلام وأن الخلافة، وهي رمزه الكبير، كانت ما تزال فيهم. وفي ظل الاستقلال الذي أعقب ثورة العشرين المجيدة ظل الأدب يصطنع فن الشعر في مناقشة الظواهر السياسية والاجتماعية وظل فن الشعر هو الرائد الحقيقي لبقية الفنون الأدبية[51]. **ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن يطمأن إلى أن المكان الأول الذي احتلته القصيدة في التعبير عن مشكلات المجتمع يومذاك موصول بالطبيعة العراقية، وهي طبيعة عشائرية يفعل الشعر فيها ما لا يفعله النثر**[52]. والواقع أن ما ذهبنا إليه من أن الظرف لم يكن يساعد على أن يزدهر النثر الفني في العراق بسبب من تأخر نهضته وانغلاق ناسه على الثقافات القديمة أقرب إلى تعليل الظاهرة... ولعل ما كان

---

(49) التكريتي، الصحافة العراقية...، ص 40-41.

(50) م. ن، ص 42.

(51) م. ن، ص 224.

(52) انظر الصفحة نفسها من م. ن.

يقع في مصر من احتكاكها بالثقافتين الفرنسية والإنكليزية وما كان ينتج عن ذلك من رقيها العلمي والسياسي والأدبي يمكن أن يعزّز من هذا الرأي. وكان يؤكد هذا فيما بعد أن العراق حين احتك بثقافات الغرب لم يعد الشعر يحتل المكان الأول في حياته الأدبية وفي الخمسينات كان هذا شديد الوضوح.

ـ 7 ـ الثقافة الأجنبية وأثرها: البعثات التبشيرية، المدارس الأجنبية، البعثات العراقية إلى الخارج

الواقع أن الكثافة السكانية النصرانية في لبنان هي التي اقتضت أن يكون هذا القطر العربي الصغير أسبق إلى اليقظة الفكرية من سائر الأقطار العربية الأخرى التي تتميز بكثافة سكانية إسلامية. ويعود ذلك فيما يبدو إلى الإرساليات التبشيرية فقد كان النصارى العرب على صلة دائمة بأوروبا المسيحية يستمدون منها القوة ضد الدولة العثمانية المتعصبة[53] وكان ذلك يتم قريباً من أواسط القرن السابع عشر وفي عهد الأمير فخر الدين على وجه التحديد[54].

والواقع أن الاقتصار على التبشير الديني وحده في غير الأوساط النصرانية لم يكن كبير الجدوى بل كان على الحقيقة بغير جدوى ولعله من هنا كانت هذه الإرساليات تتجه فيما بعد اتجاهاً ثقافياً يروّج للنزعة العلمانية[55] ويحبب الشرقيين بلغات الغرب وحضارته. لقد كان للاستعمار مصلحة واضحة في فرنجة العرب والمسلمين جميعاً وكانت الدعوة لذلك تزف إليهم باسم التجديد والمدنية وهذا هو الذي اقتضى أن تنفق الأموال على انتشار المدارس في الشرق وعلى إرسال البعوث[56] وكان يفلت أحياناً ما يكشف بصراحة عن حقيقة الأهداف التي تكمن وراء هذه الإرساليات، فالتربية الوطنية في لبنان مثلاً كانت بكاملها على وجه التقريب بأيدي الفرنسيين بين عامي

(53) عمر الدسوقي، الأدب الحديث، ج 1، ص 76.

(54) الموجز في الأدب العربي وتأريخه، ج 5، القاهرة 1957م، ص 103.

(55) (Laxcisme) مذهب القائلين إن الإنسان في حياته المدنية والسياسية والاجتماعية لا يحتاج إلى القيم الدينية. القسم التأريخي من المنجد، الطبعة الخامسة، ص 355.

(56) حركة البعث في الشعر العربي الحديث، ص 112-113؛ ومحمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الثاني، 1956م، ص 266.

1914-1918م وكان قائد فرنسي كبير يعلن بكثير من الشعور بالغبطة أن أكثر من اثنين وخمسين ألفاً من الطلاب في لبنان كانوا يتلقون دراستهم في المدارس الفرنسية وأن بين هؤلاء فتياناً وفتيات ينتمون إلى عائلات إسلامية عريقة وأن انتشار الفرنسية وعظمة أفكارها وإشعاع ثقافتها هي الأعمال المكملة لفرنسا في الخارج[57].

ووراء حملة نابليون كانت مصر هي الأخرى تحتك بحضارة الغرب وتنفتح على معطياته الفكرية وتفسح صدرها لحشد من إرسالياته الأجنبية يقيم بها مؤسساته الثقافية ويغري بمناهجها أبناء الطبقات الموسرة الذين كانوا مهيئين فيما بعد أن يحتلوا المراكز الرئيسة في القيادتين السياسية والاجتماعية وكان يبدو طبيعياً أن يستشعر المتخرج من هذه المدارس من أبناء مصر امتيازاً حضارياً وثقافياً في آن واحد وتلك نتيجة لم يكن الإنكليز يختلفون في التخطيط لها عما خطّط الفرنسيون من قبل في لبنان.

وكان من وجهة نظر «كرومر» أن تستكشف كل الوسائل التي توطد التفاهم بين البريطانيين والمصريين. ويبدو أن تأسيس كلية فكتوريا في الإسكندرية كان واحدة من هذه الوسائل التي لم يكن أفضل منها (في تعليم الشبان من مختلف الأجناس من المبادئ البريطانية العليا)[58]. أما في العراق فلم يكن بحكم عزلته الطويلة عن الاحتكاك بالمتغيرات الحضارية وبحكم انتمائه إلى العشائرية العربية المسلمة مهيئاً لأن يقتنع بالانتفاع بمعطيات الفكر الجديد من خلال الإرساليات التبشيرية في مدارسها العلمانية بل كان في مزاجه الديني ما يدعو إلى أن يسيء الظن بكل ما يحمل طابع التبشير في غير إطار الدين الذي ارتضاه.

ولعله من هنا كان المسلمون البسطاء في العراق يصلّون على النبي وأهله كلما سمعوا في لقاءات «الأحد» ـ يوم كان التبشير هدفاً دينياً محضاً ـ معجزة للسيد المسيح تساق على سبيل الإغراء باعتناق المسيحية. وكان في مزاج العراق القومي من الحدة ما دعا إلى أن يستكره حتى التوفر على لغة المحتل على الرغم من أن في مأثورات التراث ما يربط بين معرفة اللغة وأمن الشر المتوقع من الناطقين بها. ويمكن من هذه الزاوية أن يعلل ضعف الطالب العراقي في اللغات الأجنبية وفي الإنكليزية بخاصة! وتلك ظاهرة كانت شديدة الوضوح في كل عملية تقويم للمستوى التعليمي في مؤسسات العراق الثقافية. وقد ظلت هذه الظاهرة تلحظ حتى أواخر الخمسينات ولم

---

(57) حركة البعث في الشعر العربي، ص 113.

(58) م. ن، ص 114.

يكن غريباً أن تنعكس آثارها على نهضة الترجمة التي بقيت إلى ثورة تموز تخطو ببطء شديد.

والحق أن العراق، وراء الثلاثينات بخاصة، لم يكن يخلو من مدارس أجنبية استدرجت إليها أبناء الطبقة الموسرة. وكان في مناهجها وأساليب اختيارها للطلاب ما يشير إلى أنها تخطط لإقناع العراقيين بقصور الطاقات الوطنية عن بلوغ ما تبلغه الطاقات الأجنبية في إطار التعليم حتى إذا تمّ لها ذلك والتفّت شباكها على النخبة من أبناء هذه الطبقة ـ وكان منظوراً أن تحتل فيما بعد أخطر المراكز السياسية في الدولة ـ رُوِّجت على ألسنة الآباء، وكانوا يمثلون ملاكها التعليمي في الغالب، للعلمانية ومكنت لها في نفوس الناشئة ثم انتظرت وراء ذلك مواسم الحصاد وكانت غلاتها أبداً مزيداً من الارتماء في أحضان الغرب وتفانياً في خدمة مصالحه وترسيخاً لجذوره في الأرض الوطنية المقهورة. ولعل في «كلية بغداد» التي عرّقتها ثورة تموز التصحيحية خير مثال يؤكد ما نذهب إليه في هذا الصدد[59].

ويبقى مصدر آخر من مصادر الثقافة الأجنبية هو البعثات العلمية للدراسة في الخارج. والواقع أنه لم يكن في العراق عشية تأسيس الحكم الوطني إلّا قلة من ذوي الاختصاص وحملة الشهادات العالية ولم يكن فيه كذلك معاهد عالية لتخريج المتخصصين في مختلف الفروع التي يحتاجها بلد ناهض يحاول أن يلحق بركب الحضارة وراء حقبة طويلة من معايشة الجهل والارتجاع والتخلف.

تلك ظاهرة ثقافة كان على المسؤولين أن يفكروا في تلافي أخطارها. وكان يبدو أن الانتفاع بالجامعات الأجنبية هو الذي يمكن أن يسدّ حاجة العراق إلى اختصاصات تمثّل ضرورة ملحة في بدء نهضته عشية الاستقلال. ولم يكن اقتصاد البلاد في البدء يسمح بخطوات واسعة في هذا الصدد. ولعل من هنا كان أعضاء أول بعثة للدراسة في الخارج لا يتجاوزون التسعة ثم يتطور التعليم ويتسع نطاقه وتنتشر المدارس في

---

(59) (في عام 1930م زار العراق أحد أساتذة جامعة (جورج تاون) الأميركية لدراسة أحوال التعليم في المدارس الكاثوليكية فيه. ونتيجة لزيارته هذه قدم إلى وزارة المعارف العراقية اقتراحاً بالموافقة على فتح ثانوية برعاية الآباء اليسوعيين الأميركان فوافقت الوزارة على طلبه ففتحت المدرسة أبوابها عام 1932م في بغداد وسمِّيت باسم «كلية بغداد»). الهلالي، معجم العراق، الجزء الأول، ص 233.

ربوعه وتزداد عاماً بعد آخر فتزداد أهمية البعثات العلمية حتى أنها تقتضي نظاماً خاصاً يعالج شؤونها ويضبط مسارها.

والواقع أن الإحصائيات تشير إلى أن عدد الذين يحملون الشهادات العالية ممن درسوا في الخارج منذ أوائل العشرينات وحتى أوائل الخمسينات لا يبدو قليلاً[60] ولكن الذي يلاحظ أن حصة الأدب من هذا كله لم تكن كبيرة[61] ولعل ما يؤثر في أدب الفترة، وراء الحرب العالمية الثانية بخاصة لا يوصل بالجامعات الأجنبية بقدر ما يوصل بجامعات الأشقاء العرب وفي الطليعة جامعات مصر العربية.

ـ 8 ـ وفود المدرسين من البلاد العربية المختلفة ونصيب المجتمعات الشيعية منها

في مذكرات الحصري أن العراق بعد بحث طويل ودقيق استقدم أربعة شبان من ألمع خريجي الجامعة الأميركية ببيروت لتدريس التاريخ والتربية والعلوم الرياضية في المدارس الثانوية ودور المعلمين في بغداد وهم: أنيس النصولي وعبد اللّه المشنوق، من بيروت ودرويش المقدادي من طول كرم وجلال زريق من اللاذقية[62].

والحق أن حجم هذه البعثة العربية لم يكن ضئيلاً في أواسط العشرينات. وإذا كان لا بد من أن نستنتج شيئاً من (البحث الطويل الدقيق) الذي يرد في المذكرات فإن ذلك يعني أن العراق لم يكن ينفتح آنذاك على الفكر الجامعي المتحرر مضافاً إلى أنه كان شديد الحساسية في الانتفاع بكفاءات خارج الإطار القطري ولو كانت كفاءات عربية[63].

---

(60) كان عدد الذين تخرجوا على نفقة الدولة وعلى نفقتهم الخاصة وبسبب حصولهم على زمالات دراسية من اليونسكو بين عامي 1922م و1950م ثلاثة آلاف وستمائة طالب وطالبة. الهلالي، معجم العراق، الجزء الأول، ص 168.

(61) الدكتور محمد مهدي البصير، سوانح، الجزء الأول، مطبعة المعارف، بغداد 1967م، ص 261. فقد كتب تحت عنوان (ضيعة اللغة العربية) مقالاً يستغرب فيه أن تكون حصة اللغة العربية من بعثات 1945م مبعوثاً واحداً فقط، والمقالة كانت قد نشرت من قبل في العدد 2618 من يوم الخميس 27 أيلول عام 1945م من جريدة «البلاد» البغدادية.

(62) ساطع الحصري، مذكراتي في العراق، الجزء الأول، ص 557.

وكان يبدو وراء الاطلاع على تفاصيل ما تمّ في مصر في ميدان التعليم بالعربية ـ وكانت سباقة في هذا المضمار ـ أن ينتفع بكفاءاتها وحدها في البدء يضاف إلى هذا (أن النهضة العلمية العربية كانت وما تزال تتوقف على مصر وتطلب منها: ذلك أن مصر أحرزت شرف كونها أول معهد رسمي للمعارف العربية الحديثة بعدما كانت الملجأ الأخير لعلومهم القديمة (ولعله من هنا) كان على الأقطار العربية التي أخذت تعنى بجعل معارفها ومدارسها عربية أن تنظر إلى مصر وتقتبس منها فكل رقي يظهر في مصر لا يستأثر به هذا القطر وحده بل يعمّ الأقطار العربية كلها)[64].

وعلى الرغم من أن الانطباع عن مصر كان يدعو إلى أن يتجه العراق إليها في مساعدته على النهوض بمستواه الثقافي من خلال مؤسساته التعليمية، إلا أن عزوف المصريين عن العمل في العراق بسبب من مشاق الاغتراب ومشاق الإقليم ووسائل العيش ـ وقد عرضنا لهذا من قبل ـ اقتضى أن يتجه العراقيون إلى أشقائهم في لبنان والشام وكانوا أقرب من جهة، ولعلهم كانوا قادرين على أن يسدوا مسد مصر في هذا المجال من جهة أخرى.

ثم يقع خلال عمل البعثة التعليمية في المدارس العراقية ما يؤكد أن العراق كان شديد الحساسية لا من الناحية القطرية فحسب[65] ولكن من الناحية المذهبية كذلك.

والواقع أن كتاب «الدولة الأموية في الشام» الذي نشره الأستاذ أنيس النصولي في بداية 1927م أثار ضجة كبيرة اقترنت بإشاعات وتعقّدت بسلسلة من الملابسات الخطيرة وصارت تعرف على ألسنة الناس بـ (قضية النصولي)[66]. وعلى الرغم من

---

(63) بروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ط 4، 1965م، ص 788، 789. ففيهما: (أن العناصر الأهلية الشيعية والسنّية المتنافسة في إحياء تراث البلاد الأدبي القديم خاضعة لسلطان هذا التراث خضوعاً هو أقرب إلى العبودية فقد وجهت الحكومة وجهها في المحل الأول نحو سوريا ومصر لتجتذب ممثلي الثقافة الحديثة إلى البلاد ولكن هؤلاء نادراً ما استطاعوا الاحتفاظ بمناصبهم فترات طويلة لشدة حساسية العصبية العراقية).

(64) الحصري، مذكراتي في العراق، الجزء الأول، ص 17.

(65) كان إبراهيم حلمي العمر ينشر في جريدته فقرات ومقالات تصف المعلمات اللبنانيات اللواتي استقدمهن الحصري للتدريس في مدارس العراق الابتدائية (ببنات عشتروت) مدفوعاً إلى ذلك بحس قطري ضيق.

(66) مذكرات الحصري، الجزء الأول، ص 557؛ وبروكلمن، تاريخ الشعوب الإسلامية، ص 789.

أن الكتاب ينطوي على ما يؤاخذ عليه من نقد لعادات شيعية في الذكرى الحسينية يقحم إقحاماً لا مسوغ له على قضايا تاريخية بحتة فقد كان فيه ما لا يستقيم مع الحقائق العلمية ولا مع الاعتبارات القومية[67].

والواقع أن هذا هو الجانب السلبي في قصة الكتاب وأزمته، وكان فيهما جانب إيجابي آخر هو ثمرة من ثمرات الاحتكاك الثقافي بالبعثات العربية المنتدبة للتعليم في العراق، فقد فتح العراقيون أعينهم على ما يعرف بحرية الفكر واحترام الرأي الشخصي والتظاهر من أجلهما ولو أدى ذلك إلى تضحيات.

وحتى في الجانب السلبي، وعلى الرغم من تدخل الصحافة الشيعية في الأزمة دفاعاً عن النزعة المذهبية التي تمثل الولاء المطلق للهاشميين[68] ومشاركة الشعر الشيعي في امتداح الأسلوب الذي اختاره وزير المعارف لتأديب المؤرخ المتحيز[69] فقد كان مستنيرون من رجال الدين الشيعة يفوّتون على المغرضين فرصة استغلال الحادث، وكانت مساع من الطائفتين تلطف الجو وتسكن النفوس[70] ولم يكن هذا

(67) كانت كلمة الإهداء مثلاً تتألف من العبارات الثلاث الآتية:
«من أحق من أبناء أمية بتأريخ أمية؟، ومن أحق بتأريخ معاوية والوليد من أبناء معاوية والوليد؟، فاقبلوا يا أبناء سوريا الباسلة المتحدة المستقلة هذه الثمرة الصغيرة». ويعلق الأستاذ ساطع الحصري على ذلك فيقول:
(والحق أن الدولة الأموية كانت دولة عربية نشرت ألوية العروبة حتى سواحل المحيط غرباً وأسوار الصين شرقاً وكوّنت في مدة وجيزة أوسع الإمبراطوريات التي عرفها التأريخ القديم والوسيط فلا يجوز اعتبارها مفخرة للسوريين وحدهم بل لا بد من اعتبارها من مفاخر العرب). مذكرات الحصري، ج 1، ص 558-559.

(68) العمري، حكايات سياسية من تاريخ العراق الحديث، ص 148-149.

(69) كان الجواهري وهو كبير شعراء الشيعة المعاصرين يعبّر عن شعور المتحمسين لإقدام السيد عبد المهدي المنتفكي وكان وزيراً للمعارف يومئذٍ على فصل النصولي ويقول:

اللّه يجزيك والآباء مفخرة	في اللّه صنت بها آباءك النجبا
هم حاولوها لأغراض مذممة	حتى إذا سعرت كانوا لها خطبا
عار على صفحة التاريخ قيلته	ولطخة في جبين المجد ما كتبا

م. ن، ص 159؛ وديوان الجواهري، ط. 1935م، ص 221.

(70) حكايات سياسية...، ص 172.

أيضاً بعيداً عن أن يكون من مكاسب الاحتكاك بأفكار المبعوثين العرب للتدريس في العراق.

ويبدو أن هناك نمطاً آخر من أنماط الاحتكاك الثقافي كان يتم في العراق مضافاً إلى البعثات التقليدية التي تنتدب للعمل الطويل في مؤسساته التعليمية. ولعل البعثة المصرية التي زارت العراق في الثلاثينات برئاسة الأستاذ أحمد أمين وعضوية كل من عبد الرزاق السنهوري وعبد الوهاب عزام وشفيق غربال ومصطفى عامر ونخبة من طلاب الجامعة المصرية مثل لهذا النمط من الانتفاع بالكفاءات عبر زيارات خاطفة وإقامات قصيرة. . . فقد كان ما يلقى في حفلات التكريم من خطب وقصائد يخلق حركة فكرية قومية تلفت الأنظار. فحين كان الرصافي يقول مثلاً بين يدي البعثة المصرية:

أرى بعد نوم طال في الشرق يقظة ... نهوضية فيها طموح إلى المجد
ففي مصر شيدت للعلوم معاهد ... على أسس التحليل والبحث والنقد
وبغداد بين الأجنبي وبينها ... مزيد صراع في السياسة مشتد
على أن حول النيل مثل صراعنا ... ولكنه بين الحكومة «والوفد»
سلام على مصر التي أرسلت بكم ... فطاحل علم لا تحيد عن القصد
لكم عند أهل الرافدين تجلة ... على قدر ما للرافدين من الرفد

كان أحمد أمين في جملة خطبه التي يرد بها على عواطف التكريم يؤكد الروابط التاريخية التي تشد أجزاء الوطن العربي الكبير بعضه إلى بعضه الآخر[71].

وكان يلاحظ أن البعثة حين تعود إلى مصر تعود مقتنعة بأن تؤسس في كل من بغداد والقاهرة جمعية تسمّى «جمعية الثقافة العربية» تتولى مهام الوصل بين مثقفي البلدين وتوحيد الجهود التي يجب أن تبذل في هذا السبيل[72]. ثم يلاحظ وراء ذلك بقليل دعوة من العراق لاشتراك مصر في وضع قاموس عربي يحتوي على الكلمات الفنية والمصطلحات الحديثة لأن الحاجة إليه كانت قد أصبحت من الأمور المسلمة ولأن مصر في مقدمة البلدان العربية التي يجب إشراكها في هذا العمل الثقافي الكبير[73].

---

(71) مذكرات الحصري، الجزء الثاني، ص 16.

(72) م. ن، ص 72. وكان الأستاذ أحمد حسن الزيات الذي كان منتدباً للعمل في العراق آنئذٍ أحد مؤسسي الفرع العراقي في هذه الجمعية.

(73) م. ن، ص 82.

والواقع أنه خلال لقاءات البعثة بالمثقفين العراقيين كان يتم بين طلاب البلدين الشقيقين نقاش منطقي ودي حول الإقليمية والقومية وقضايا أخرى تتجاوز السياسة إلى ما يحسب من الأدب أحياناً ومن الاجتماع أحياناً أخرى... وكان يتم كذلك تحسس واضح بالصلات التي تربط الشعوب العربية وبالظواهر التي تفصح عن حقيقة القدر المشترك والمصير الواحد.

وعلى الرغم من أن الشريحة الشيعية في القطاع الديني كانت تستشعر سخطاً على ما يرد في (فجر الإسلام)[74] من آراء في التشيع فقد كانت النجف تهمس بعتابها همساً في بيت من أكبر بيوتاتها العلمية وتكرّم البعثة بلسان شاعر شيعي كبير فيقول:

رسل الثقافة من مضر   وجه العراق بكم سفر
رشّ السماء طريقكم   أيحبكم حتى المطر
في القلب منزلكم وبين   السمع منا والبصر
نحن الحجول وأنتم   في كل بارزة غرر
ليل الجزيرة لم يكن   لولاكم فيه سحر[75]

ثم تتعاظم الحاجة على امتداد الفترة إلى الانتفاع بكفاءات الأشقاء العرب في المؤسسات الثقافية العراقية حتى ليبدو أن العراق يدين بالكثير من نهضته الفكرية لهم. وعشية الرابع عشر من تموز كان المصريون بخاصة ينتشرون على مساحة عريضة جداً في العراق ويتركون في كل شبر منها أثراً عميقاً من حضارتهم وثقافتهم. والحق أن السنّة والشيعة كانوا في الانتفاع بهم سواء.

ـ 9 ـ المؤتمرات العلمية والأدبية

بهذا المعنى الذي يميز المؤتمرات العلمية والأدبية بتجمع الأدباء والعلماء لمناقشة قضايا العلم ومسائل الأدب موصولة بالحياة وملحوظاً أن ينتفع بنتائجها اجتماعياً وسياسياً لم ينعقد في العراق في حدود الفترة التي نؤرخ لها ما يصح أن نقف عنده باعتباره مظهراً من مظاهر التقدم الثقافي والانفتاح على معطيات الفكر الجديد. وكان يبدو أن ذلك لم يقع، لا في حدود البيئات العربية ولا في حدود أوسع. ولكن

(74) هو الكتاب الأول للأستاذ أحمد أمين في سلسلة الكتب التي أرّخت للفكر الإسلامي بعامة.
(75) ديوان الجواهري، الجزء الثاني، طبعة 1973م.

العراق كان يحتضن أحياناً علماء وأدباء يحاضرون في مؤسساته الرسمية أو في منتدياته الأهلية التي تحمل طابع العلم والأدب وتتمتع بثقة الدولة من حيث اتجاهاتها الفكرية والسياسية وهي اتجاهات كان ينبغي أن تكون على كل حال بعيدة عن اليسار.

لقد كان واضحاً من خلال التناقضات التي كانت تقوم بين السلطة العراقية آنذاك ـ وكانت تمثّل اليمين أبداً ولا عبرة بالاستثناء ـ وحرية الكلمة التي يمكن أن تقع نقداً لهذا اليمين وتعبئة فكرية وسياسية ضده أن المؤتمرات العلمية والأدبية باعتبارها تجمعاً حراً لا تضبطه الدولة ومناخاً تتنفس فيه الكلمة الحرة أمر غير مرغوب فيه.

والواقع أن العراق لم يعرف هذه المؤتمرات إلا وراء تموز من عام 1958م بل لقد عرفها وراء ثورة تموز التصحيحية على جبهة عريضة وعميقة، ذلك أن اليسار القومي وكان هو الذي يمثّل السلطة هذه المرة لم يكن يخشى حرية الكلمة ولا خطر التعبئة ضده.

ـ 10 ـ نهضة الترجمة

وراء عشرين عاماً تقريباً من تأسيس الحكم الوطني كان يبدو أن بعثاتنا إلى الخارج لم تكن تتجاوز أشقاءنا العرب فإذا تجاوزتهم فإلى أقطار غربية معينة مهما تكن سمعتها من حيث نضجها الثقافي فقد كان حجم البعوث إليها يقصر الانتفاع بها على عدد جد قليل من العراقيين.

وعلى الرغم من أن المقصود بالبعوث إلى الغرب هو (الحصول على أعظم قسط ممكن من العلم واقتباس ما يسهل ويحسن اقتباسه من العادات الصالحة والأخلاق الراقية بطريق المعاشرة والاختلاط)[76] فإن إتقان لغة أجنبية حية تحدثاً بها واستيعاباً لفكرها يقع في طليعة هذه المقاصد. ومن هنا فإن الترجمة لم يكن مقدراً لها أن تنهض في العراق في ضوء هذه الحقيقة. ثم إن العراقيين في الغرب، وإلى الحرب العالمية الثانية لم يكونوا يتوفرون على دراسة آدابه توفراً كاملاً وتلك ظاهرة إذا جاز أن تقع في القديم فلم يكن يجوز أن تقع في الحديث لما كان يتم في الرؤية الجديدة لقضايا الفكر من تطور. ولعلنا كنا في حاجة إلى أن ننقل روائع هذه الآداب أكثر من حاجتنا إلى أن نقرأ بالفرنسية مثلاً رسائل للكسائي والغزالي أو نفسّر سورة من القرآن

(76) الدكتور مهدي البصير، سوانح، الجزء الأول، 1967م، ص 38.

الكريم[77] مما لا يساعد على نهضة في الترجمة لثقافات غنية حية نفتقر إليها في بلادنا.

وإلى 1965م كان يبدو أن الترجمة في العراق تتخلف تخلفاً شديداً عنها في الأقطار العربية الناهضة. وكان يبدو كذلك أن العراق ألف أن يكون سوقاً رائجة لكل ما ينقله الإخوة العرب من فكر الغرب وأدبه وعلمه، ولم يكن في الدليل الذي وضع للتعريف بالأدباء العراقيين المعاصرين وإنتاجهم آنذاك ما يدل على نهضة في هذا الصدد[78] وتلك ظاهرة كانت تشير بوضوح إلى واقع بالغ السوء في حقل الترجمة[79]!

ولعل ما كنا قد عرضنا له من قبل في تلمس الأسباب لذلك أن العراقي كان ينفعل انفعالاً شديداً بأحداث السياسة ويسقط كراهيته على لغة الاستعمار كما يسقطها خطأً على سلوكه. يقع هذا مضافاً إلى تأخر نهضته بحكم تأخر خضوعه للقهر التركي من جهة وبحكم ظروفه التي كانت تبعده عن الاحتكاك بحضارة الغرب وثقافاته من جهة أخرى.

ـ 11 ـ الصورة العامة للعقلية العراقية بعامة والشيعية بخاصة

كنا عرضنا فيما مضى إلى أن العراق لم يكن أوائل هذا القرن يحمل طابع حضارة عميقة الجذور في عقول أبنائه وفي أمزجتهم... ويبدو أنه حتى بعد احتكاكه بالمتغيرات الفكرية والحضارية وراء الحربين العالميتين ظلت قيم البداوة تحكم المجتمع وتسود في مؤسساته إلى حد غير قليل وظل البدوي في أعماق العراقي يطل أحياناً إن لم يكن غالباً كلما اقتضته الحضارة أن يقع سلوكه وفق مزاجها السمح. ولعله من هنا كان الباحثون الاجتماعيون يلاحظون في مظاهر السلوك ازدواجاً في شخصية الفرد العراقي يؤكد أن المتغيرات الحضارية تظل عاجزة عن أن تهزم البداوة ما لم تتحول في النفوس إلى ما يشبه أن يكون مزاجاً أو طبيعة.

لقد كان من المتغيرات الحضارية مثلاً أن تختلط المرأة بالرجل وأن يوثق بها فلا

---

(77) م. ن، ص 39-42.

(78) إن إحصاء المترجم في الدليل ومعظمه في القصة لم يتجاوز الأربعين!!

(79) سعدون الريس، الأدباء العراقيون المعاصرون وإنتاجهم، 1965م.

تراقب وأن تعطى حرية الاختيار فيمن تتزوج. وكان يلاحظ مع ذلك أنها تراقب بالفعل وأنه إذا لم تحسب علاقتها بالرجل ـ ولو علاقة شريفة ـ عاراً ينبغي أن يغسل فقد كانت تقتضي على الأقل أن تحجز مرة أخرى في إطار الأسرة وأن تُحمل حملاً على العفة التقليدية التي تقع حدودها وراء الأبواب الموصدة! وكان عليها أن تنتظر إعراض ابن عمها عن الزواج بها ليجوز لها أن تتزوج من غيره. وكان من المتغيرات الفكرية مثلاً أن يترك للقضاء المدني كلمة حاسمة في تقدير العقوبة الجزائية، ثم كان يلاحظ مع ذلك أن هذا لم يكن يشكل في البيئات الريفية بخاصة عمقاً حضارياً يحكم السلوك ويضبطه لأن الكلمة الأخيرة كانت أبداً هي كلمة (الفصل العشائري) أو (القضاء العشائري) الذي ظل يحمل طابع الشرعية إلى ثورة تموز، ولعله ظل واقعاً يفرض نفسه فرضاً وراء هذه الثورة... وكان من المتغيرات الفكرية كذلك أن الرأي لا يقوم إلا بقدر ما يحمل من منطق وأنه لا قيمة لرأي متعصب ينطلق من ذاتية تتأثر بمسلمات لا دليل على وجاهتها من الناحية العقلية. ثم كان يلاحظ في هذا الصدد أن الرأي على الرغم مما ينطوي عليه من موضوعية يظل مظنة خطر كبير على صاحبه إذا عارض مأثورة من مأثورات التراث.

وكان من المتغيرات الفكرية ـ والأمثلة كثيرة ومتنوعة في هذا المجال ـ ألا يكون الانحدار الطبقي امتيازاً في الوصول إلى مراكز القيادة أو عائقاً يحول دون الوصول إليها. ثم كان يلاحظ أن الأرستقراطية وحدها حتى بغير مؤهلات هي التي ينبغي أن تحكم وأن على الطبقات الشعبية الفقيرة أن تروض نفسها على قبول هذا الواقع بل كان عليها أن تسلم به باعتباره من الحقائق الموضوعية!

لقد كان واضحاً أن هذه العقلية العشائرية التي ساندت المجتمع العراقي طوال الفترة التي نؤرخ لها ـ ولا عبرة بالاستثناء ـ كانت نتيجة طبيعية لما كان يتم في تكوين هذا المجتمع من زحف البادية إلى الريف، ومن زحف الريف إلى المدينة ثم ما كان يحتاجه تذويب المتغيرات الحضارية في الأمزجة من زمن هو فوق طاقة الفترة التي لا تتجاوز نصف قرن في أكبر تقدير. وإذا كان لا بد أن نفرّق بين ما كانت تتميز به العقلية الشيعية عن العقلية السنّية في القطاع المسلم من المجتمع العراقي بحكم ما يفترضه البحث في الأدب الشيعي لهذه الفترة من القرن الذي نحياه. فقد كانت العقلية الشيعية أقل انفتاحاً على مظاهر الحضارة الحديثة وأكثر التصاقاً بقيم

مذهبية شديدة التزمت ظل الاضطهاد التقليدي للتشيع يشده إليها شداً ويصل بين وجوده وعمق الإيمان بقداستها، وتلك، على الحقيقة، أزمته وما يزال يعاين بسببها جفاء المذاهب الأخرى في القطاع الديني المسلم وربما امتد ذلك إلى قطاعات دينية غير مسلمة.

ـ 12 ـ موقف الشيعة من التيارات الفكرية والمذاهب الأوروبية المتصارعة

في العقدين الأولين من القرن، وإلى الاحتلال الإنكليزي على وجه التقريب كان التيار الإسلامي هو الذي يستقطب ولاء الكثرة في العراق، مثقفين وعامّة... وكان يلاحظ أن السنّة والشيعة في ذلك على حد سواء. ولعل عقيدة الحفاظ على الثغور الإسلامية في دعاء الإمام زين العابدين علي بن الحسين، أياً كان الحاكم المسلم هي التي فرضت هذا الولاء في القطاع الشيعي، وكان القطاع السنّي مهيئاً بحكم عقيدته في الخلافة إلى أن يمنحها هذا الولاء بغير مناقشة لطبيعتها فقد كان ذلك فيما يبدو محمولاً على أقل الضررين.

ثم تزول الخلافة بعد ذلك، ويشيع في ظل الحكم الوطني بادئ الأمر تيار إسلامي آخر هو هذا التيار الذي كان الأفغاني ومحمد عبده ينفيان عنه ما علق به من شوائب ويرشحان نقاءه وحيويته وشموليته لأن يكون بديلاً عن جملة الأفكار الغربية التي كان كثير من الناس في الشرق العربي يعجبون بجدتها ويؤمنون بصلاحها لأن تنهض بمجتمعاتهم المتخلفة وتتجه بها إلى أشكال أفضل.

وكان يبدو أن هذه الأفكار تمثل تياراً ثالثاً هو تيار (العلمانية) التي تؤكد أن الناس قادرون على أن يتطوروا سياسياً واجتماعياً وثقافياً بغير الاعتماد على قيم دينية أو مثل روحية. وكان لهذين التيارين الأخيرين أتباع كثيرون في أوساط السنّة والشيعة على السواء يروّج بعضهم لإسلام نقي متحرر من الأسطورة ويروج بعضهم الآخر للعلمانية. ويلاحظ أن جميع هؤلاء كانوا من خاصة المثقفين. وإذا جاز أن يكون في العامة من يعترف بأن في الإسلام ظواهر ليست من جوهره فلم يكن في العامة على الإطلاق من يسيغ (العلمانية)!

ويبقى أن ما كان يتصارع من مذاهب الغرب الفكرية ينعكس هو الآخر على الحياة في العراق ويخلق فيه ما يعرف بـ (اليمين) و(اليسار). ولم يكن في القطاع السنّي ما يصله باليمين أبداً، ولم يكن في القطاع الشيعي ما يصله باليسار أبداً، وإن كان في الشيعة، غالباً، ميل لليسار تشدّهم إليه ظروف قاسية عانوا فيها اضطهاداً وإهمالاً، وكانوا مظنة تشكّك بولائهم للعروبة وانتمائهم الحقيقي لدولة تتميز بحماسة بالغة لها في الغالب.

الباب الثاني

الفصل الأول

ـ 1 ـ مدارس الشعر العراقي في هذه الحقبة وحظ الشعر الشيعي منها

الواقع أنه إلى إعلان الدستور العثماني لم يكن قد تغيّر شيء كثير في حياة العراقيين وراء القرن التاسع عشر. وإذا جاز أن يكون العراق قد ودّع قرناً، وأطل على قرن فلم يكن ذلك يعني أنه شرع يتنفس في مناخ جديد ويصنع تأريخ أدب جديد[1]. لقد كان كل ما في الفترة السابقة من تخلف يمتد امتداداً طبيعياً إلى الفترة اللاحقة حتى كأن الذي يميز بين الفترتين لم يكن أكثر من علامة على منعطف في الطريق. وهكذا ظلت قصيدة الشعر العراقية تقليدية بحتة، ولا عبرة بالاستثناء.

وحين يطاح بعبد الحميد ويعلن الدستور يلاحظ أن الحدثين على عمق ما يتميزان به من طاقة على التغيير لا يستطيعان أن يبدلا من صورة هذه القصيدة تبديلاً جوهرياً.

---

(1) «ليس الأدب عرضاً من عروض التجارة وليست اللغة كائناً من الجمادات يمكن أن يأتي عليهما الفناء جملة أو تؤثر فيهما الحوادث والانقلابات مرتهناً بالزمن الذي تتحلل فيه الطباع الراسخة من قيودها وتنسلخ من صفات كانت لها وتتحول اللغة في خلال ذلك متدرجة إلى زي العصر الجديد من ضعة وانحلال أو حياة وارتقاء». الأستاذ المرحوم محمد هاشم عطية، الأدب العربي وتاريخه في العصر الجاهلي، مطبعة البابي الحلبي، 1936م، ص 6.

وما كان يبدو أنه من معطيات الانقلاب الكبير لم يكن يمثل فيها عمقاً بقدر ما كان يمثل فيها سطحاً!

ولعل ما امتد بين الحربين العالميتين من الزمان هو الذي سمح بأن تتطور هذه القصيدة بدءاً بالعودة بها إلى مجرى الحياة المتدفق وانتهاء بتحررها من جملة تقاليدها الموروثة.

تلك هي صورة القصيدة الشعرية خلال الحقبة التي نعقد لها هذه الدراسة فقد ظلت تقليدية إلى ظهور النماذج العالية في نطاق الحركة التي تخلّصت من نظام الشطرين في أوزان الخليل. والواقع أن التقليدية لم تكن نمطاً واحداً بل كانت نمطين: أحدهما يتطرح تطرحاً على القديم معتمداً موضوعه ومضمونه وأسلوبه حتى يظن أنه هو نفسه لولا أنه يفتقر إلى أصالته، ولولا ما يقع في هوامشه مما يكشف عن هويته ويصله بعصره وبيئته[2]. ويلاحظ أن هذا النمط من التقليد لم ينته عند حدود معينة من الفترة، ولكنه كان عاجزاً عن أن يظهر في ظل المتغيرات الأدبية التي أسقطت كل نشاز المرحلة وحصرته في بيئاته العتيقة، وفي الشعر الشيعي كان هذا شديد الوضوح[3]، والثاني ينزع إلى أن يمثل الفترة فيما تطرحه من موضوع جديد على الأقل. ولعله من هنا يلاحظ في جملة نماذجه أنها تحتك بالتجربة المعاصرة مما يحدث في الجيل ويضطرب به الواقع، وإنما يجيئه التقليد من أنه ظل يستلهم لمضمونه معطيات البلاغة القديمة ولموسيقاه ما انتهى منها إلى القرن منذ الجاهلية. وكان الذين اتصلوا بالأجواء السياسية واحتكوا احتكاكاً شديداً بالحياة الاجتماعية الحديثة هم الذين اصطنعوا هذا النمط إلى انتهاء الفترة. والحق أنهم لم يتوفروا على ثقافات العصر في رحاب الجامعات بقدر ما انفعلوا بها في أعماق الحياة وكان لهم من فطرهم السليمة وتكونهم الأدبي ولو عبر المقرر من ثقافة المسجد وسيلة وغاية ما رشحهم لأن يكونوا طليعة الذين أغنوا قصيدة الشعر في العراق خلال هذه الحقبة.

---

(2) الدكتور جلال الخياط، الشعر العراقي الحديث: مرحلة وتطور، دار صادر، بيروت 1970م، ص 32.

(3) عبد الكريم الدجيلي، محاضرات عن الشعر العراقي الحديث، 1959م، ص 22. ففيها «أن قسماً كبيراً من شعراء هذه الفترة وخاصة من كان منهم في (الحوزة العلمية الدينية) ـ والحوزة العلمية الدينية تعبير يشيع في الأوساط الدينية الشيعية ـ بقي سادراً جارياً في نظمه على طرق الأقدمين وتقاليدهم الأدبية الموروثة جيلاً عن جيل.

وراء هذا العرض، يخيّل إلينا أن مدارس الشعر في العراق سواء في ذلك ما انتظم شعراً سنّياً وما انتظم شعراً شيعياً تقع في نوعين:

1 ـ تقليدي: يسرف في التقليد حتى يبدو بغير أصالة، وتقليدي بغير إسراف يسترفد لمضمونه ضوابط التراث في البلاغة ويصطنع لموسيقاه ضوابط الخليل في العروض. ثم هو مضافاً إلى هذا وذلك يلائم بين الموضوع وعصره فلا يلاحظ فيهما نشاز في الغالب.

2 ـ تجديدي: يتشكك في معظم التراث البلاغي قاعدة صارمة فيحاول تطويعها لما يستجد في العصر من فهم جديد لطبيعة الأداء أو يلغيها أحياناً إلغاءً كاملاً. ووراء عشرات القرون يرفض أن تظل موسيقى الشعر القديمة التي يضبطها الخليل ببحوره المعروفة بغير تجديد فيتحرّر من عبودية شطريها على الأقل.

أما الموضوع فلا يعود هنا مناسبة تقع في هامش الحياة وإنما يعود شريحة من شرائحها تحمل أحياناً طابع الرومانسية. وتحمل أحياناً أخرى طابع الواقعية، ثم تغلب الرومانسية على أمرها وراء التصور الجديد لوظيفة الشعر ومشاركته في عملية التغيير لأن الرومانسية وإن تكن في جوهرها ثورة فقد ظلت تؤثر السلبية وتستريح إلى الضعف.

وفي هامش الآراء التي تتلاقى على تصور واحد لمدارس الشعر العراقي في هذه الحقبة يرتفع صوت جريء وواضح يعيب جملة هذه الآراء ويتهمها بالسطحية لأنها لا تتعمّق النصوص وتكتفي بأن توزع الشعر العراقي على مرحلتين: إحداهما تقع قبل الدستور العثماني وتقع الأخرى بعده وأنه إذا كان يطغى على الأول طابع الجمود فإنه يطغى على الثانية طابع التجديد[4] وكان صاحب هذا الصوت هو عبد الجبار داود البصري. وفي رأيه أن الشعر العراقي منذ مطلع القرن وإلى ثورة تموز ينتمي إلى ثلاث مدارس لا إلى مدرستين، وأنه إلى أواخر الأربعينات من القرن لم يكن قد تكامل عدد هذه المدارس الثلاث لأن حركة الشعر الحر لم تكن قد وجدت بعد أو لم تكن قد ظهرت ظهوراً قوياً على وجه الدقة. وينبغي أن نتذكر في هذا الصدد أن الفواصل الزمنية التي تصطنع أحياناً لتمييز القطاعات الأدبية لا تقع على معنى الحسم بين قطاع وقطاع، وفي هذا الضوء يصح أن تتداخل القطاعات بحيث يبدو طبيعياً أن

(4) عبد الجبار داود البصري، مقال في الشعر العراقي الحديث، دار الجمهورية، بغداد 1968م، ص 36.

تتعايش أكثر من مدرسة في أكثر من قطاع. ويبقى أنه على أي نحو يقع هذا التعايش على نحو ما يتعايش الغالب والمغلوب على أمره؟ أم على نحو ما يتعايش المتصارعان من أجل الغلبة؟ تلك قضية لا يبدو أنها ذات أهمية في هذا البحث.

وعلى أية حال فإن الذي يؤكده البصري في حقيقة المدرسة الأولى[5] وتستغرق عنده قطاعاً زمنياً يقع بين القرن التاسع عشر والحرب العالمية الأولى أنها تتميز بـ (التهريج)! وهو عند البصري **عواطف مصطنعة، وأفكار مبالغ فيها، وصور أسطورية، وموسيقى صاخبة في غير ضرورة**. وفي صدد الإقناع بذلك يصطنع الباحث منهجاً لا يفضي في نظرنا إلى الظاهرة العامة التي تقوم أبداً في أساس التجميع المدرسي، فقد كان يتلمس وجودها في الجزئي الواحد لا في (العينة)! حتى إذا اطمأن إلى أنه يلحظها على هذا النحو في آثار طائفة من شعراء الفترة افترض وجود مدرسة تتميز بطابع.

إن نصاً واحداً في الغزل لمحمد سعيد الحبوبي لا يدل على خصيصة شائعة في ديوانه بقدر ما يدل على خصيصة غزل في هذا الديوان بل هو لا يدل حتى على هذه الخصيصة ما لم تؤيده (عينة) غزلية تشيع فيها هي الأخرى هذه الخصيصة. ويلاحظ في هذا الضوء أن تجميع الحبوبي ورفاقه في مدرسة تحمل طابع التهريج هو من تجميع الأصفار فيما يظن فإذا لم نقنع بوجودالظاهرة في ديوان الحبوبي مثلاً لأننا لم نكن في صدد عينة تفضي إليها فإن إضافة الأخرس والعمري والحلي إليه دون أن نقنع أيضاً بوجود الظاهرة نفسها في آثارهم من خلال (العينة) إضافة لا تغير من جوهر القضية. إن المنهج الذي يصطنعه البصري في الإقناع بوجود تجمع مدرسي مهرج لا يقنع بأكثر من أن الحبوبي ورفاقه يهرجون أحياناً. وإذن فالتهريج في آثار هؤلاء ليس خصيصة عامة ثابتة أبداً ومعنى ذلك أن التجميع المدرسي الذي ينتظمهم يفتقر إلى المشترك العام الثابت: أي هو يفتقر إلى أظهر ميزاته!

ثم يلاحظ بعد ذلك أن البصري يكتشف هذا الضعف في منهجه فيسوغ الاقتصار على الجزئي بشيوع الظاهرة التي يلمحها هو من خلال العينة. وكان ممكناً أن يقبل هذا لولا أن طبيعة الدراسة لا تتسع لتأكيد ذلك عبر تطبيقات تتناول عينات مختلفة من آثار هؤلاء الذين ينتسبون في رأيه إلى تجمع مدرسي يتميز بطابع التهريج. ولكن

---

(5) عبد الجبار داود البصري، مقال في الشعر العراقي الحديث، دار الجمهورية، 1968م، ص 36-44.

الواقع أن الدراسة كانت أوسع من حدود المقال وإن كان عنوانها يصلها به في الظاهر[6].

ومهما يكن من أمر فإن تشابه الظاهرة في الجزئي الذي كن يحلله بالفعل والعينة التي كان يحيل عليها إحالة يتم ـ ولو افتراضاً ـ وراء اعتداد مبالغ فيه بالذوق الشخصي في غير اهتمام شديد بالتعليل. وذلك في النقد مظنة سقوط في الذاتية تستتبع في الغالب اضطراباً في التقويم. ولعله من هنا يكون في تراثنا النقدي نصّ على أكثر من الطبع في عملية التذوق ويلاحظ هذا رأياً صريحاً يسوّغه عبد القاهر بحسم كثير من الفساد فيما يعود إلى بلاغة التنزيل وبحماية الذوق من أن يغالط في دعواه ويدافع عن مغزاه. وحتى حين يكون من **فن القول ما يحيط به العلم ولا تؤدّيه الصفة**[7] فإن هذا يجب ألاّ يبعث اليأس في النفس تلمساً للعلة المعقولة بل ينبغي أن يحمّس للكشف عنها (وإلا كنا كمن يحاول أن يسدّ على عقله أبواب المعرفة)[8]. وهو يلاحظ كذلك استنتاجاً وراء الأوصاف التي يفترضها ابن الأثير ضوابط لامتياز الحسن والجودة في اللفظ والجملة والصورة، وفي الفصول التي يعقدها ابن سنان للتعريف بالأصوات والحروف والألفاظ مفردة ومؤلفة وما ينتهي إليه فيها مما يشبه أن يكون من القناعة بضرورة الضابط الذي يغني عملية التذوق ويحميها من الوقوع في حيرة (الذي يستبين هدى ثم لا يهتدي إليه ويدل بعرفان ثم لا يستطيع أن يدل عليه)[9]. ولعله من هنا أيضاً يجهد المعاصرون ليؤكدوا أن حكم الذوق ليس استهواء أو حدساً بل هو شهادة يقدمها ليس أكثر[10].

ويلاحظ أن الأمثلة التي يكشف فيها البصري عن ظاهرة التهريج تقع كلها في القرن التاسع عشر ذلك أن الحبوبي ـ وهو وحده الذي تجاوز هذا القرن إلى الحرب العالمية الأول ـ كان قد انقطع عن نظم الشعر منذ التسعينات فيه[11]. وعلى الرغم من أن السنين التي تمتد من مطلع القرن العشرين إلى الحرب العالمية الأولى بقيت

---

(6) عنوان الدراسة مقال في الشعر العراقي الحديث، ولكنها تقع في كتاب 144 صفحة.

(7) الآمدي، الموازنة، الجزء الأول، دار المعارف بمصر 1961م، ص 391.

(8) دلائل الإعجاز، دار المنار، القاهرة 1367هـ، ص 33-34، 226.

(9) دلائل الإعجاز، تعليق وشرح الخفاجي، طبعة 1، 1969م، ص 75.

(10) الدكتور محمود السمرة، القاضي الجرجاني الأديب الناقد، بيروت 1966م، ص 159.

(11) ترجمة الحبوبي في ديوانه، منشورات مكتبة العرفان، بيروت، بلا تاريخ، ص 8.

بغير موقع واضح في التجميع لأنها بقيت بغير أمثلة فنحن لا نستبعد أن تجد شاهدها في القرن الذي سبق، ذلك أنه لم يكن يحتمل أن تقع فيها تغييرات جوهرية في ضوء ما سبق من رأي في تداخل العصور. والواقع أن البصري في تذوق النصوص تلمساً للظاهرة كان يحاول التعليل أحياناً، وإن ظل مدعواً إلى أن يعلّل غالباً ففي عصرنا الذي نعيشه يلاحظ حشد ثقافات ومعارف يمكن أن تغني عملية التذوق وتساعد على أن تستكشف جملة تفسيراتها الموضوعية. وما ينبغي أن يكون عصر «دلائل الإعجاز» أكثر اهتماماً بموضوعية النقد وأشد التصاقاً بها من عصر الذرة.

كان البصري في نص الحبوبي مثلاً وهو أحد مختاراته الشعرية في سبيله إلى الإقناع بوجود تجمع مدرسي مهرج يسمع صخب الجاز تعزفه جوقة من الزنوج في حفلة راقصة! وتلك ملاحظة ضرورية ليستقيم للناقد أن يسلك النص في مدرسة التهريج وبعض مظاهره عنده أن تجلجل في النص موسيقى بلا مسوّغ. ويبدو أن هذه الملاحظة تحاول أن تصحّح وجودها بتعليل ولكنه تعليل يشبه أن يكون من انفعال الذات لا من منطق العقل (فعلينا أن نسرع بقراءة النص لنستوثق من ذلك ثم يضاف إلى هذا أن القافية عنيفة جداً تذكر بهبوب العواصف)[12]. أما الإسراع والإبطاء فلا دخل لهما في موسيقى النص لأنهما صفتان لا تنبثقان من داخله وهما تقعان في هامشه، وأما عنف القافية فصفة يُستفتى فيها علم الأصوات وهو أمر لم يعرض له الناقد وكان ممكناً أن يحال فيه على مقياس موضوعي لتقال فيه كلمة معقولة. وفي ظل هذه الذاتية تقع مفارقة طريفة هي أنه بإزاء هذا (الجاز) الذي يسمعه البصري في نص الحبوبي كان جامع الديوان ومصححه يسمع ما يشبه أن يكون من طبيعة الألحان الكلاسيكية الحالمة[13]. تلك هي ظاهرة الاضطراب في التقويم حين يقع التذوق ذاتياً بحتاً... ولعله من هنا كان الدكتور محمد مندور يتصبّب عرقاً وهو يحاول أن يؤكد ظاهرة الهمس في الشعر الذي صنعه العرب في مهاجرهم. والبصري نفسه يتابع بإعجاب تحليل الناقد لطائفة من أمثلة هذا الشعر فيلاحظ أنه يتوسل لتعليل الظاهرة بما يقوم من تناسق بين الألفاظ والمعاني أو بين الألفاظ والانفعالات، ولا يقع هذا على نحو الإجمال حتى يقع على نحو التفاصيل وحتى تستغل في عملية الإقناع صفات

---

(12) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 36.

(13) ديوان السيد محمد سعيد الحبوبي، من «كلمة الجامع والمصحح»، ص 5.

الحروف ووظائف المد وإيحاءات الألفاظ في معرض ظل يوحي بأن جميع ما يقال في هذا الصدد من وجهة النظر لا من الرأي الذي يحمل طابع الحسم. لقد كان الدكتور مندور إذن يفترض الهمس في شعر المهاجرين العرب ظاهرة غير مسلمة وكان عليه أن يقنع بصحة وجودها فيه. ويبقى أنه مهما تكن نتيجة معاناته النقدية لم يسقط في الذاتية والبصري لا يجد في نص الحبوبي موسيقى تصطخب بغير مسوغ فحسب ولكنه يجد فيه صوراً كاذبة تصله هي الأخرى بالتهريج. ويلاحظ أن الكذب الذي يعيبه في الصورة هو هذا المعطى البلاغي القديم الذي يعرف بـ (حسن التعليل) وكان عمالقة من شعراء التراث يستغلونه فيعللون به ظواهر في الطبيعة لا يجهلون أن لها تفسيراً علمياً يظل بعيداً عن تخصصهم حتى تصهره أذواقهم فتحيله إلى ما يشبه أن يكون من طبيعة الخرافة لا من طبيعة العلم. لقد كان الحبوبي قريباً من المتنبي وهو يتخيل الطل عرقاً ينضح به وجه القمر حياء غداة يرى وجه من يتغزل بها. يقول الحبوبي:

أو ما تبصره لما أميط　　برقع الحسناء أمسى يستشيط
خجلاً بات فذا الطل السقيط　　عرق من وجهه قد رشحا
فهي لولاه الربى لم ترشش[14]

ويقول المتنبي:

لم تحك نائلك السحاب وإنما　　حمّت به فصبيبها الرحضاء[15]

ولكن الفرق أن المتنبي يمدح والحبوبي يتغزل ووراء ذلك كانا معاً يستغلان معطى بلاغياً يحيل القوانين العلمية إلى طبيعته في غير حرج وإذا كان القانون العلمي يخاطب العقل فإن معطى البلاغة يخاطب الخيال ولعله من هنا لا يبدو غريباً أن نمتع بالصورة الكاذبة! ثم إنه ينبغي أن نضع في مدى النظر أن هؤلاء الشعراء نشأوا على تذوق الأدب في ظل البلاغة التي لم تكن على الحقيقة إلا ضوابط جمالية استنبطها الذوق العربي من النصوص البليغة وأن الخطابية هي الصفة التي غلبت على شعرنا العربي منذ نشأته ويبدو أنها ما تزال تغلب عليه حتى اليوم. ومرة أخرى لا يستقيم في

---

(14) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 37.

(15) ديوان المتنبي، شرح العكبري، الجزء الأول، طبعة البابي، 1926م، ص 30.

نظرنا على الأقل أن تدرس الفترة الأدبية بعيداً عن مناخها الثقافي بحجة أنه ليس في الفن نسبية.

ومع الأخرس كان البصري يتلمس الظاهرة بمثل ما كان يتلمسها مع الحبوبي. وإذا كان قد حمل الحبوبي ما لا تطيقه فترته فقد حمل الأخرس ما لا تطيقه فترته كذلك وهما شاعران يتعاصران فالمدح ليس بدعاً في ديوان الشعر العربي بعامة بل هو يكاد يستغرقه فإذا مدح الأخرس فلم يكن ذلك يعني أنه يهرج وإن اصطنع أوطأ صور المديح في الظاهر. لقد كان من قبل شعراء في القمة يصطنعون المديح على هذا النحو ثم ظلوا شعراء قمة ذلك أنه وراء المديح يتلامح فيما يظن ترويج لقيم عليا يحرص الشعراء على أن تسود في حياة الناس حتى كأن ذلك صيغة ذكية من صيغ التعبئة في سبيل حياة اجتماعية أفضل. ووراء المديح تتلامح كذلك أزمة معاش خانقة كان القطاع الأدبي يستشعر حاجة ملحة للتخفيف من حدتها في ظل الفوضى التي كانت تشيع في حياة الناس الاقتصادية. وحتى حين يقع المديح بعيداً عن هذا وذلك فإن إقحام مفهوم معاصر على نص لم يكن في ظرفه ما يلزم به ضرب من التكليف بما لا يطاق. في ضوء هذا كله لا يعود مرفوضاً أن يجمع الشاعر بين المديح والفخر على غير جهة التهريج. ثم يسقط الأخرس في حمأة الغزل بالمذكر ولا يعود مرفوضاً أيضاً أن يزعم لنفسه العفة على غير هذه الجهة كذلك:

وما ملكت مني المطامع مقوداً ... لصاحبها في موقف الضيم إذلال
ولم أدن من أشياء مما يشينني ... ولو قطعت مني لذلك أوصال
وما كان بي والحمد للّه خلة ... لها بالشريف الباذخ المجد إخلال[16]

ذلك أن خليفة[17] مثل ذات يوم مكان الصدر في القيادة السياسية الإسلامية سقط هو الآخر في مثل هذه الحمأة:

سقى المطيرة ذات الظل والشجر ... ودير عبدون هطال من المطر
فطالما نبهتني للصبوح بها ... في غرة الفجر والعصفور لم يطر
أصوات رهبان دير في صلاتهم ... سود المدارع نعارين في السحر
كم فيهم من مليح الوجه مكتحل ... بالحسن أطبق جفنيه على حور

---

(16) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 38.

(17) هو عبد اللّه بن المعتز.

عالجته بالهوى حتى استقاد له طوعاً وأسلفني الميعاد بالنظر
وجاءني في قميص الليل مستتراً يستعجل الخطو من خوف ومن حذر
ورحت أفرش خدي في الطريق له ذلاً وأسحب أذيالي على الأثر
ولاح ضوء هلال كاد يفضحنا مثل القلامة قد قدّت من الظفر
وكان ما كان مما لست أذكره فظنّ خيراً ولا تسأل عن الخبر

وظل يفاخر الناس بغير تهريج ويقول:

إني من القوم الذين بهم فخرت قريش على بني كعب
صبر إذا ما الدهر عضهم وأكفهم خضر لدى الجدب
ولهم وراثة كل مكرمة وبهم تعلق دعوة الكرب
وإذا الوغى كانت ضراغمة وعلت عجاجة موقف صعب
لبسوا حصوناً من حديدهم صبارة للطعن والضرب
وعدت جيادهم بكل فتى يمضي بقائم منصل عضب
مرّ إذا بلغت حفيظته حلو الرضا في سلمه عذب[18]

وإذا جاز أن يكون ابن المعتز ظاهرة شعرية لا تتناسق فإن الأخرس لم يكن أكثر من مقلد يؤكد قدرته على النظم في جملة الأغراض الشعرية القديمة. ويبدو أن الحبوبي في خمرياته يذهب هو الآخر هذا المذهب. ولعل ما يلاحظ في سيرته الدينية من نقاء يرشح حقيقة ما تفعله الخمرة في طبعه وأجفانه إلى أن تكون من اقتباس الصورة الشائعة في خمريات الشاربين حقاً:

خفّف طبعي شربها مثلما دبيبها ثقّل أجفاني

وكان يؤكد هذه الحقيقة فيما بعد قوله:

لا تخل ويك ومن يسمع يخل إنني بالراح مشغوف الفؤاد
أو بمهضوم الحشا ساهي المقل أخجلت قامته سمر الصعاد
أو بربات خدور وكلل يتفنّن بقرب وبعاد
إن لي من شرفي برداً ضفا هو من دون الهوى مرتهني
غير أني رمت نهج الظرفا عفة النفس وفسق الألسن[19]

---

(18) عبد العزيز سيد الأهل، عبد الله بن المعتز أدبه وعلمه، دار العلم للملايين، بيروت 1951م، ص 65.

وفي الوصف يتلمس البصري التهريج عبر التفسير الكاذب لظواهر الطبيعة، فعبد الباقي العمري مثلاً مهرّج لأنه ينكر علم الجغرافيا ويتمرّد على قوانينه ولا يؤمن بنتائجه فيفسر أمواه الرافدين بالدموع! وهكذا يظل البصري ينكر أن يكون للشعر تصور غير تصور العلم، أي يظل ينكر بدهية أدبية شديدة الوضوح. ثم هو يحسب من التهريج أن تجيء الصور جامدة لا تنبض بالحياة ويضرب لذلك مثلاً بالطرر التي يتخيلها العمري للأنهار ثم يتخيل للنسائم أكفاً تمشطها. والواقع أن الصورة التي تعجز عن أن تمتع تمثل في النص ظاهرة ضعف لا ظاهرة تهريج. ثم إن المثل الذي يضربه البصري تدليلاً على ما يذهب إليه من رأي في الصورة الجامدة لا يبدو موفقاً فقد كان شاعر كبير وراء فترة العمري يصطنع مثل هذه الصورة في وصفه لباخرة تمخر عباب الماء فيقول:

وإذا الريح جعّدت وفرات الغمر هبّت تفلي جعود الغمار[20]

وذلك صدق في الرؤية ينقل حركة السفينة في البحر إلى صيغة لفظية بارعة، ويبدو أن صورة العمري هي الأخرى واقع يتغشى صيغة لفظية إذا لم تكن في براعة الصيغة السابقة فلم تكن على الحقيقة صيغة مهرجة. أما أن هذه الصيغة تذكّر بالشيب وبأشياء أخرى تقع في الشعر وتوحي بالتقزز فذلك من توريط النقد بعملية تشويه خطيرة تتجاوز التناسق في صلب النص وهو أكبر قيمه الجمالية، إلى تصيّد النشاز تصيداً في هوامشه. وحتى حين يقع في النص نشاز كالموسم الذي يفترضه العمري بيئة زمانية ينمو فيها الورد ويهطل الثلج ويتكوّن الندى فما ينبغي أن يعدّ ذلك من التهريج، ولعلنا حين نعده من ضعف التناسق في الصورة نكون أقرب إلى نقد موضوعي منصف:

لا تسل عما جرى نهر الفرات	وسلن دجلة عما قد جرى
من عيون نزحتها العبرات	وعليها حرّمت طيب الكرى
كم على الكرخ بقلبي حسرات	عشّشت والحزن فيها وكرا
عندما تخطر أبكي عندما	فيبل الدمع مني ملبسي
يا لأيام تقضّت بالحمى	ذكرها في القلب لم يندرس
طرر الأنهار في أمشاطها	سرحتها كف أنفاس النسيم

(19) ديوان محمد سعيد الحبوبي، ص 15.

(20) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 222.

وانبرت تختال في أقراطها ورق الدوح على الدر النظيم
وفوالي الورد في أسفاطها فحن وقت الفجر في طيب الشميم
بعدما الثلج لها قد عمّما وتغشت من حيا في برنس
والندى خد الروابي نمنما فتلفّعن بثوب السندس[21]

ومع حيدر الحلي في الرثاء يحيل البصري إحالة على قصيدتين تحملان في نظره طابع التهريج، والتهريج هذه المرة ليس كذباً وإنما هو صياح يتبعه صياح، واستغاثة تتلوها استغاثة، وشتائم لهذا الخليفة أو ذلك القائد... ويلاحظ أن البصري يوسّع مفهوم التهريج ليستقيم له أن يسلك الحلي فيه! والواقع أن رثاء آل البيت ـ وهو موضوع يوشك أن يكون امتيازاً شيعياً منذ مأساة الطف وإلى عصر الحلي، بل وإلى مطلع الستينات في نطاق التجمع المدرسي التقليدي بخاصة ـ لا يخلو من استغاثة، واستنفار للأخذ بالثأر وانفعال حاد بالفاجعة... وينبغي أن يفهم ذلك كله في إطار المهدوية التي يعلّق عليها الشيعي المأزوم أملاً كبيراً بكتابة تأريخه مرة أخرى بعيداً عن القهر والذل والتصفية. حتى إذا كان له انتساب، كالحلي، لآل الرسول أضيف إلى ذلك انفعال آخر هو انفعال المأزوم بقضية خاصة وراء انفعاله بقضية عامة. ولعل من المفارقة أن يكون هذا الشاعر الكبير مهرجاً في نظر البصري ثم لا يروق لشوقي أن يستمع من شعر الفراتيين في العراق لغير اللامية التي يرثي بها الحلي شهيد العقيدة الصلبة في كربلاء[22].

عثر الدهر ويرجو أن يقالا تربت كفّك من راح محالا
أيها الراغب في تغليسة بأمون قطّ لم تشك الملالا
اقتعدها وأقم من صدرها حيث وفد البيت يلقون الرحالا
واحتقبها عن لساني نفثة ضرماً حولها الغيظ مقالا
فإذا أندية الحي بدت تشعر الهيبة حشداً واحتفالا
قف على البطحاء واهتف ببني شيبة الحمد وقل قوموا عجالا

---

(21) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 39-40.

(22) علي الخاقاني، شعراء الحلة أو البابليات، الجزء الثاني، ص 337. ففيها أن أمير الشعراء حين التقى عراقياً في طريقه إلى السوربون طلب منه أن يقرأ له من شعر الفراتيين فقرأ له شعراً لغير الحلي فنبهه إلى اللامية قائلاً: اقرأ: عثر الدهر...

كم رضاع الضيم لا شب لكم ... ناشئ أو تجعلوا الموت فصالا
كم تمنون العوالي بالطلا ... اقتل الأدواء ما زاد مطالا
كم وقوف الخيل لا كم نسيت ... علكها اللجم ومجراها رعالا
كم قرار البيض في الغمد أما ... آن أن تهتزّ للضرب انسلالا
قوموها أسلاً خطية ... كقدود الغيد ليناً واعتدالا
واخطبوا طعناً بها عن ألسن ... طالما أنشأت الموت ارتجالا[23]

ووراء ما يعرضه البصري من أدلة التهريج في رثاء الحلي وهي أدلة تصدر عن ذاتية تسرف في الاحتكام إلى الذوق الشخصي يسوق ملاحظات تقحم على نصوص الرثاء بعامة مفاهيم نقدية لا تطيقها الفترة[24]. فهو ينكر أن يقع في الرثاء تشبيه المرثي بطود كان ثابتاً فزال لأن ذلك تجاهل بأنه (بشر حان حين وفاته ولو كان طوداً لما زال بقنابل ذرية..) وكان عباقرة في تأريخ الشعر العربي القديم يسيغون هذه الصورة ثم لا يجد فيها النقد ضعفاً وإن انطوت على مبالغة[25] وهو ينكر كذلك أن يقع في الرثاء عجب من أن تتسع الأرض لعظيم ضاق بعلمه الفضاء بحجة أن الذي مات ليس علماً بل هو جسد تتسع له أشبار خمسة منها!! وكان شعراء في الحديث لا في القديم يسيغون هذه الصورة ويعجبون كيف تغرق فنانة في الماء فيقولون:

غرقت كيف يغرق الحسن والسحر وغضّ الشباب في شبر ماء[26]

إن البصري يريد أن تكون قصيدة الشعر نسخة من «مدام بوفاري» لفلوبير[27] أي هو يريد قصيدة الشعر خامة من الواقع تنقل نقلاً فوتوغرافياً عبر صيغ لفظية محايدة، حتى إذا ما انصهرت في ذات الفنان وانفعل بها مزاجه تعرّضت للمسخ وحملت طابع

---

(23) السيد حيدر الحلي «طبومبي»، ديوان الدر اليتيم والعقد النظيم، ص 322.
(24) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 40.
(25) كان الرضي مثلاً يقول في رثاء الصابي:
جبل هوى لو خرّ في البحر اغتدى ... من وقعه متتابع الازباد
(26) من قصيدة للمرحوم علي أحمد باكثير في رثاء الفنانة أسمهان.
(27) 1821-1880م من أقطاب الواقعية التي أعقبت الرومانتيكية في القرن التاسع عشر وكان هذا التحول موصولاً بعدم التناسق بين الواقع ومبالغات الرومانتيكيين. ج. كالفيه، مختصر في تأريخ الآداب الفرنسية، بغير تاريخ، ص 650.

تهريج!!

إن الواقعية حتى مع التسليم بأنها ترفض كل ما تمنحه البلاغة للنص من طاقة على التأثير مذهب في الشعر يظل ـ وإن سبق في الزمان ـ بعيداً جداً عن فترة الذين ينقد البصري نصوصهم من خلال مفاهيمها الجمالية. وقد كان ماوتسي تونغ وهو أديب كبير فيما يعرف عنه يلحّ على أن المضمون التقدمي في السياسة يبقى بغير قيمة حتى يتغشى صيغة فنية مؤثرة وذلك في نظرنا موصول بالبلاغة في أوسع مفهوم لها، والخيال أبرع وسائلها في التأثير.

ووراء هذه الجولة المرهقة في تحليل النصوص وقهرها على أن تتجمّع في مدرسة واحدة تحكمها ظاهرة واحدة هي ظاهرة التهريج يعود البصري فيذهب مذهبنا فيها مؤكداً أنك حين تفتش في دواوين هؤلاء الشعراء لا تقع على ما يصلها بعصرها موضوعاً وشكلاً ومضموناً فإذا افترضت ذلك فأنت في سبيل أن تنسى تأريخ ما قالوه وأن تؤمن بأنه لا علاقة له بالأمس وأنه من توارد الخواطر[28] وهكذا يكون الذين اتهموا بالكسل العقلي ممن أرخوا للفترة صادقين في أنهم يتفقون على أن واحدة من مدارس الشعر فيها تتميّز بالتقليد المحض **(وانعدام الملامح الذاتية والشخصية المتميزة)**[29].

ويبقى أن للشعر الشيعي انتماء شديد الوضوح لهذه المدرسة. ثم هو بغير مبالغة يحتل ساحة واسعة جداً فيها ذلك أنه إلى الحرب العالمية الأولى على الأقل ظلت العتبات الشيعية المقدسة تمثّل في العراق أخطر مراكز الثقافة الدينية. وفي الدوائر العربية كان الاهتمام بالأدب لا يقل عن الاهتمام بالدين، وإن عدّ نظرياً، قضية جانبية في الشخصية الدينية.

---

(28) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 43.

(29) الصفحة نفسها من م. ن. وعبد الكريم الدجيلي، «محاضرات عن الشعر العراقي الحديث، ص 26-27؛ والدكتور جلال الخياط، الشعر العراقي الحديث: مرحلة وتطور، ص 6؛ وأحمد أبو سعد، «الشعر والشعراء في العراق»، لبنان 1959م، ص 4.

ـ 2 ـ

ويفترض البصري لشعر الفترة الممتدة بين الحربين العالميتين أو بين نهايتيهما في أغلب الظن تجميعاً مدرسياً آخر تقوم في أساسه ظاهرة كفاح يفسرها (بوجود الحركة الصراعية في القصيدة والحماسة العسكرية في معالجة الموضوع وكثرة الألفاظ السياسية وازدحام الصور المقتبسة من مجالات النضال ترافقها موسيقى يقصد من ورائها إيقاظ الكرامة الإنسانية الكامنة)[30].

وعلى الرغم من أن البصري ظل هنا أيضاً ينطلق في الكشف عن الظاهرة من الجزئي ويحيل على العينة حتى كأنه يعقد للشعر العراقي مقالاً حقاً لا بحثاً تسمح طبيعته بشيء من التفصيل، يلاحظ أنه أصحّ منهجاً من قبل وأنأى عن التعميم. أما أنه أصح منهجاً فقد كان يتجاوز إلى أغراض هي أبعد في طبيعتها عن أن يقع فيها الصراع تلمساً لوجود الظاهرة التي تقوم بالضرورة في أساس التجميع كما تقدم. لقد كان يتجاوز شعر السياسة والوطنية والاجتماع، وهي في جوهرها ميادين نضال يمكن أن تتمثل فيها جملة ما يفترضه للنضال من مفاهيم ويقف عند الرثاء والمديح والشكوى والترحيب مدلّلاً على أن سمات الكفاح ـ وهي على وجه الدقة سمات الظاهرة ـ تتلامح واضحة في جميع هذه الأغراض! وأما أنه كان أنأى عن التعميم فذلك أن الظاهرة لم تكن تغطي كل شعر الفترة بقدر ما كانت تغطي معظم شعر الفترة، فهي عنده ظاهرة سائدة وليست ظاهرة عامة، وواضح فيما يبدو أن هناك فرقاً بين ظاهرة تسود وظاهرة تعمّ. وعلى أية حال فقد ظلت التطبيقات، بعيداً عن الموضوع الذي يقتضي بطبيعته الصراع عاجزة عن أن تؤكد وجود الظاهرة ولو في الجزئي الذي يفترض أنه يتكرّر بخصيصة المدرسة في كل العينة التي يحال عليها إحالة.

إن نصوص الرثاء الثلاثة التي يستشهد البصري واحداً منها ويحيل على اثنين في معرض التدليل على سيادة الكفاح بوصفه الظاهرة التي تقوم في أساس التجميع المدرسي لشعر ما بين الحربين العالميتين في العراق لا تقع في الرثاء (الغاية) بقدر ما تقع في الرثاء (الوسيلة) والأول بعيد بطبيعته عن الصراع في حين يمكن أن يكون

---

(30) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 44.

الثاني قريباً منه ولعل هذا واضح كذلك فيما يستشهده البصري من نصوص الترحيب والمديح والشكوى فالموضوع فيها ليس غاية فيما نعتقد بقدر ما هو وسيلة وإذا صحّ هذا فإن الظاهرة تظل في حاجة إلى تأكيد لأننا نظل في كل هذا الذي افترض بعيداً عن طبيعة الصراع نلاحظ أنه قريب منه إن لم يكن من طبيعته على وجه الدقة.

لقد كان عبد الحميد كرامي وجعفر الجواهري وعدنان المالكي هم الذين تدور حولهم نصوص الرثاء الثلاثة التي تتضح فيها ظاهرة الكفاح على نحو ما يراه البصري. فمن هؤلاء المرثيون على وجه الحقيقة؟

أما الأول فمسؤول لبناني عرف بصحة منهجه في خدمة بلده، ويومذاك كان الالتواء في السياسة قاعدة وكانت الاستقامة شذوذاً!

وأما الثاني فشاب صرعه رصاص السلطة في انتفاضة شعبية عرفت في تأريخ العراق الحديث بوثبة كانون، ثم يضاف إلى ذلك آصرة أخوة حقيقية تصل بين من يرثي ومن يرثى.

وأما الثالث فشخصية عسكرية تميزت بميول اشتراكية وكان نفوذها في الجيش السوري وراء عهد الشيشكلي الممالئ للغرب يحول بين سوريا وأن يحتويها ميثاق بغداد الذي قصد به على الحقيقة أن يدفع خطر الاتحاد السوفياتي على مصالح الغرب الاستعمارية في الشرق الأوسط. ورثاء المالكي وإن وقع بعيداً عن الحقبة المفترضة لمدرسته فقد ظل يبرّر اعتماد شهادته أن هذه المدرسة بقيت وراء حقبتها تصارع لا من أجل البقاء فحسب بل من أجل الغلبة، وتتأبى بما فيها من قوة وأصالة أن تعيش فترة ضياع. وكان البصري يعتذر عن استشهاد النص السابق بأن **الجواهري أكفأ من يمثل مدرسته خارج زمنها حتى كأنه جزيرة في بحر المدرسة الجديدة الحرة**(31).

ويبقى الراثي وهو، بالرغم من لحظات الضعف البشري التي كانت تنأى به أحياناً عن اليسار ـ والجواهري يساري النزعة ـ فقد ظل يدور في فلكه. وكان معنى هذا على الحقيقة أن يقع الرثاء في النصوص التي سبقت إليها إشارة رثاء «وسيلة» لا رثاء «غاية» أي كان طبيعياً أن تطغى فيها ظاهرة صراع لا ظاهرة بكاء.

يقول الجواهري في رثاء كرامي:

جانبت مزلقة الطغاة وإنها ... بالورد تفرش والنضار تنار

وسلكت نهج المخلصين وإنه ... أسل يخضّب من دم وشفار

---

(31) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 47.

لو كنت تستام الحياة رخيصة وافاك منها مغنم وتجار
ولو ارتضيت الحكم أعرج أهوجاً لمشت إليك عجولة أوطار
جئت الوزارة ليلة ونهارها فرأيت كيف تراكم الأوزار
ورأيت كيف الحكم يشمخ كاذباً في حين يملأ دفتيه العار
فنفضت كفك من حطام عنده يخزى البنون وتخجل الأسفار
وخرجت موفور الكرامة عالقاً من فوق مفرقك الأغر الغار(32)

وفي رثاء أخيه جعفر يقول:

أتعلم أن رقاب الطغاة أثقلها الغنم والمأثم
وأن بطون العتاة التي من السحت تهضم ما تهضم
وأن البغي الذي يدّعي من المجد ما لم تحز مريم
ستنهد إن فار هذا الدم وصوّت هذا الفم الأعجم
فيا لك من مرهم ما اهتدى إليه الأساة وما رهموا(33)

ويقول في رثاء عدنان المالكي:

يا أيها البطل الموحد أمة بدمائه قدّست من بنّاء
أسلفت للأجيال خير عطاء ولقيت من عقباك خير جزاء
وأقمت من ذكراك مزحف فيلق في كل معركة وخفق لواء
اليوم تحصد أمة حلو الجنى مما زرعت بها من الخلفاء
الحارسين الشعب من أعدائه والشعب يحرسهم من الأعداء
والشاربين بمثل ما يسقونه بالحب صنع النخبة الندماء
عدنان ما جدوى قصاصك من يد ألوى بها مستعمر جذاء
عدنان ثأرك أن تطوح أمة بركائز الموحين للعملاء(34)

ومع الرصافي في موضوع الترحيب يلاحظ هذا الذي يلاحظ مع الجواهري في موضوع الرثاء حتى كأن الشاعرين يمتحان من بئر واحدة وإن اختلف الرثاء فكان في يد الجواهري أقوى فتلاً وأحكم نسجاً. وعلى الرغم من أن كليهما يصلان بين وظيفة

---

(32) ديوان الجواهري، الجزء الثالث، بغداد 1953، ص 132.
(33) انظر: الديوان، الجزء الأول، بغداد 1949م، ص 129-130.
(34) ديوان الجواهري، الجزء الرابع، ط. 1974م، ص 219-220.

الشعر وقضايا الإنسان المغلوب على أمره فقد كان يقع لذلك أبداً استثناءات. ثم يضاف إلى هذا أن الرصافي لم يكن يرحّب بشخصية عادية فأمين الريحاني مفكر عربي بعيد الصيت يزور العراق وراء ثورة العشرين مستطلعاً ما تبقّى من حضارته القديمة ومستشرفاً ما يمكن أن تصنعه حيويته في ظل الاستقلال الجديد. وإذن فالنص لهذا وذاك لا ينبغي أن يقع في الترحيب (الغاية) بقدر ما ينبغي أن يقع في الترحيب (الوسيلة). ومع ذلك توشك أن تكون الدلالة فيه على الهمس أقوى وإن انطوى على بعض سمات الظاهرة التي ترادف الصراع فيما يذهب إليه البصري:

أقمت ببلدة ملئت حقوداً ... عليّ فكل ما فيها مريب
أمر فتنظر الأبصار شزراً ... إليّ كأنما قد مرّ ذيب
وكم من أوجه تبدي ابتساماً ... وفي طي ابتسامتها قطوب
سكنت الخان في بلدي كأني ... أخو سفر تقاذفه الدروب
وعشت معيشة الغرباء فيه ... لأني اليوم في وطني غريب
وما هذا وإن آذى بدائي ... ولا هو أمره أمر عصيب
ولكني أرى أبناء قومي ... يدبّر أمرهم من لا يصيب
يقدم فيهم الشرير دفعاً ... لشرته ويحتقر الأديب[35]

ويوشك أن يكون نص آخر في الترحيب بالريحاني نفسه وراء عقد من السنين منذ زيارته الأولى للعراق أقدر على تأكيد الظاهرة:

إن العراق بعرضه وبطوله ... وبرافديه وباسقات نخيله
يهتزّ مبتهجاً بمقدم ضيفه ... ويبشّ مبتسماً بوجه نزيله
ومرحباً والشكر في ترحيبه ... ومؤهلاً والحمد في تأهيله
بربيب لبنان بريحانيّه ... بكبير معشره بفخر قبيله
بالعبقري بفيلسوف زمانه ... بأديب أمته بداهي جيله
بأصح أحرار الأنام تحرراً ... في فكره وبفعله وبقيله
أأمين جئت إلى العراق لكي ترى ... ما فيه من غرر العلى وحجوله
عفواً فذاك النجم أصبح آفلاً ... والقوم محتربون بعد أفوله
أو ما ترى قطر العراق بحسنه ... قد فاق مقفره على مأهوله

---

(35) ديوان الرصافي، مجلد 2، دار العودة، بيروت 1972م، ص 314.

وإذا نظرت إلى قلوب رجاله ... فانظر حديد الطرف غير كليله
تجد الرجال قلوبها شتى الهوى ... مدّ الشقاق بها حبالة غوله
والدين يقول فيه ذو قرآنه ... قولاً يحاذر منه ذو إنجيله
ألأمين لا تغضب عليّ فإنني ... لا أدعي شيئاً بغير دليله
من أين يرجى للعراق تقدم ... وسبيل ممتلكيه غير سبيله(36)

وشكوى الشبيبي هي الأخرى ينبغي أن تقع وسيلة لا غاية ذلك أن الشبيبي شخصية سياسية بارزة لا معنى لأن تحمل همومها طابعاً رومانسياً ثم لا تكون السياسة بكل ما تجرّه على الحر من متاعب هي التي تمهر بطابعها هذه الهموم!! وإذن فالظاهرة هنا ما تزال في حاجة إلى تأكيد لأن الغرض لا يقع غاية فيما يظن على الأقل. ثم يكون أقرب إلى صحة المنهج أن ينتسب النص إلى شعر الفترة التي تصل بين الحربين العالميتين والذي يستشهده البصري من شكوى الشبيبي يتقدم في الزمان على الحرب الأولى ونحن وإن كنا لا نجد غضاضة في أن يقع النص قريباً من حدود الفترة قبلاً أو بعداً في ضوء ما قدّمناه من أن هذه الحدود لا تمثّل في البحث الأدبي فواصل زمانية حاسمة نؤثر أن نظل أقرب إلى الدقة فنستشهد إلا في ضرورة نصوص الفترة نفسها. لقد كان ممكناً جداً أن تستبدل بشكوى الشبيبي شكوى أخرى تنتسب إلى فترة البحث ثم تدلّ على ما أريد بالشكوى الأولى أن تدل عليه.

يقول الشبيبي في الشكوى منسوبة إلى غير الفترة المقصودة بالبحث:

هلم لنصطلح يا دهر حسبي ... وحسبك لم نزل متشانئين
أأبذل ماء وجهي فيك كلاً ... سأملكه وأملك ماء عيني
إذا اداينت من زمني هناء ... تعجلني الزمان وفاء ديني
لأمر ثم جردني سلاحي ... وقلده كليل المضربين
يميناً إنها ظبة رمتها ... يمين مناجز ليمين قين
وكنت أنوء من نبوات دهري ... بواحدة فكلف باثنتين
يقربني إلى من لست أهوى ... ويبعد بين من أهوى وبيني
حملت الهم يجهد متن رضوى ... ويبهظ حمله جبلي حنين
وسوف أصابر الأهوال إلا ... تمادى جفوة وعكوف بين

(36) أنشدها الرصافي في حفلة أقامها المعهد العلمي تكريماً للريحاني عند قدومه بغداد عام 1933م. وديوان الرصافي، ج 2، ط. دار العودة، 1972م، ص 313.

حبيبتنا أتحملنا الليالي ... على ألا أراك ولن تريني
أرى درك اقترابك غير سهل ... وأسهل منه درك النيرين
وجدت الموت هيناً غير صعب ... لأن العيش صعب غير هين
لعلّ أمانياً رانت حياتي ... لها تأتي فتجلو بعض رين
متى زحمت عوادي الدهر ركني ... وألفتني مهيض الجانبين
بسطت إلى مليك الشعر كفي ... فردّ الهم منقبض اليدين
إذا جربت أن أقتاد بيتاً ... فأسلس لي طمعت بآخرين[37]

وفي خاطرة تنتسب إلى الفترة وتقع في وجدانيات الديوان البحتة يقول الشبيبي:

يملي بدائعه الخيال فأنشد ... وأغور في طرق البيان وأنجد
ما جوّد الشعراء قطُّ وإنما ... أثر المحبة في السرائر جيد
لولا انفراد أحبتي بخصالهم ... ما سار لي في الدهر بيت مفرد
فإذا نظمت لهم فإني (مسلم) ... وإذا شدوت بهم فإني (معبد)
يتجسّد الطائي بي وقريضه ... (والبحتري) من الفحول (وأحمد)
غبنا فلم نرَ في الوجود سواهم ... هذا المغيب - أجل - فكيف المشهد
أنّى قصدت أو اتجهت فإنهم ... غرض الوقيذ[38] بحبكم والمقصد
كفت الإرادة لا التردد أهلها ... يعطى المريد ويحرم المتردّد[39]

وإذا كان واضحاً أن نص الشكوى وهو الذي يقع في وجدانيات الديوان تحت عنوان «هي الأحلام» أكثر اشتمالاً على سمات الظاهرة من النص الثاني الذي يقع هو الآخر في وجدانيات الديوان تحت عنوان «بدائع الخيال» فقد كان يبدو أن استشهاد نصّ يحمل تأريخ الفترة أقرب إلى موضوعية البحث وإن قلّ فيه (كم) المنطق الذي يقنع بوجود الظاهرة!

ويلحّ البصري في البحث عن مزيد من النصوص التي تؤكد وجهة نظره في ظاهرة الصراع القائمة في أساس التجميع المدرسي الثاني لشعر الفترة التي تمتد بين الحربين العالميتين فيحيل على نصوص ثلاثة في المديح للجواهري. وإذا سلمنا افتراضاً، أن

---

(37) ديوان المتنبي، ص 151-152.

(38) المشرف على الموت.

(39) الخاطرة ترد تحت عنوان: «بدائع الخيال» وقد نظمت عام 1921م.

المديح غرض بعيد في طبيعته عن الصراع فنحن أمام هذه النصوص نواجه غرضاً لا يقع (غاية) بقدر ما يقع (وسيلة). ويبدو أن ما كان يلاحظ في الرثاء الذي سبق لنا رأي في توجيه الصراع الذي يشيع في نصوصه يلاحظ مثله في المديح فوراء نصوصه من الاعتبارات ما يتجاوز به هو الآخر من غرض (غاية) وهو بطبيعته بعيد عن الصراع إلى غرض «وسيلة» مدعو لأن ينفتح على خواطره ويحتك احتكاكاً بها! بل هو مدعو إلى أن يتحرّش بها تحرشاً.

معنى ذلك على وجه الدقة أن يسوغ الجواهري ما يتناقض مع انتمائه لليسار وامتداحه رأساً كبيراً من رؤوس الإقطاع في العراق هو الشيخ بلاسم الياسين الذي أنفق من ماله على إقامة صرح من صروح العلم في بلدة (الحي)، ولعله من هنا كان الجواهري يعرض لعظمة أرسطو الفكرية ومصائر المتحررين من عشاق المعرفة بل لعله من هنا كان يغمز من سلوك الإقطاع الغارق في اللذاذات بعيداً عن العمل الخيّر، والأحدوثة الحسنة حتى كان المدح عنده لا يقع اعتباطاً بل هو تكريم لنزعة الخير في الإنسان القادر على صنعه. ثم يفضي الشاعر إلى حديث بارع يديره حول فضل التعليم في إنعاش النبوغ الهامد واستنقاذ الأعلاق المضيّعة في الدروب، وينتهي إلى شقاء المعلم بواقعه فيوسع المسؤولين عن ذلك تقريعاً في ضرب من التلميح الواخز، ويعود فيوسع المعلم نفسه نصحاً بتهيئة الجيل الذي يؤتمن على تثقيفه فيعلمه حب «المصلحين من أي جنس وفي أي موطن وأن يرجع وهو بصدد تأريخه القومي أو الوطني إلى أمس البعيد وإلى أمس القريب ليستخرج منهما للنشء كل الصور التي تعينه على تشرب روح الحرية والانعتاق والثورة على الظلم وأن يجعله وكأنه يرى عظام الجماجم المتناثرة من المجاهدين والمناضلين من أبناء قومه ووطنه في سوح النضال الكريمة»[40].

ويختم الجواهري هذه الخواطر بالتنبيه على أن الخطب بالقاعدة العسكرية التي يبنيها الغاصب وسط العراق أهون من الخطب بالقاعدة المنهجية التي يقيمها وسط العقول! وأن على المعلم أن يصلح بنهجه في قاعة الدرس منهجاً مستعبداً يصنعه غريب شديد الحقد على الثقافة الوطنية. وخلاصة هذا جميعه أن المديح وراء كل هذه الخواطر لا يمثل في القصيدة بعداً إلا بقدر ما يمثل المثير وراء حشد من تداعيات الذهن المتناسقة يصلها به أنه كان باعثاً لها وحسب، وهو ما نعنيه بالغرض الواسطة

---

(40) انظر: الديوان، الجزء الثاني، ط. بغداد 1950م، ص 107-108.

أو الغرض الوسيلة. ومنذ البداية كان في نفسنا شيء من أن المديح غرض يمكن أن يقع محضاً ذلك أنه منذ الجاهلية ظلّ في ديوان الشعر العربي ما يؤكد أن مجال المديح أوسع من مجال الغرض المحض. ويبدو أن الإحالة على قراءة النص في مظانه وإن كان لها ما يسوغها أحياناً تظل متهمة في قدرتها على الإقناع بوجهة النظر حتى يؤكدها توفر القارئ على النص نفسه. وبين يدي النص نفسه نجد نحن الخواطر التالية:

يا بنت رسطاليس أمك حرة ... تلد البنين فرائدا وخرائدا[41]
وأبوك يحتضن السرير يربّها ... ويقوتها قلباً وذهناً حاشدا[42]
مشت القرون وما يزال كعهده ... في أمس مشاء يعود كما بدا[43]

* * *

إيه بلاسم والمفاخر جمّة ... أحرزت منهن الطريف التالدا
أحرزت مجداً ليس ينفد ذكره ... طول المدى وبذلت كنزاً نافدا
خبِّرْ فقد جبت الحياة رخيَّةً ... خضراء لم تكذب لعينك رائدا
وحلبت من غفلات دهرك شطرها ... وقنصت من متع النعيم الشاردا
وأنسبتَ في غدر اللذائذ خائضاً ... وخبرتهنَّ مصادراً وموارداً
أعرفت كالأثر المخلد لذّة ... جازت مخلَّدَها فكان الخالدا
للَّه درك من كريم أنعشت ... كفَّاه روحاً من نبوغ هامدا
نفّقت من عذبات صبيان الحمى ... علقاً بمنعرج الأزقَّة كاسدا[44]

* * *

(41) بنت رسطاليس هي المدرسة التي أنشأها الممدوح ويقصد بـ(أمها الحرة) البحث عن المعرفة.

(42) يربّها: يغذيها.

(43) مشاء: إشارة إلى مدرسة المشائين التي أوجدها أرسطو.

(44) معنى البيت أن الممدوح بهذه المؤسسة الثقافية أنقذ صبيان الحي الذين كانوا كالعلق الثمين الضائع في منعرجات الأزقة والدروب. والديوان، الجزء الثاني، هامش رقم 13، 1950م، ص 98.

أعطِ المعلم يا بلاسم حقه ... واعضد فقد عدم المعلم عاضدا
لو جاز للحر السجود تعبّداً ... لوجدت عبداً للمعلم ساجدا
للمتعب المجهود في يقظاته ... والمرتضي طيف المتاعب هاجدا
والمستبيح عصارة من ذهنه ... يغدو الألوف بها ويحسب واحدا
قل للمعلم راجياً لا راشدا ... كن للشبيبة في المزالق راشدا
يا خالق الأجيال أبدع خلقها ... وتوق بالإبداع جيلاً ناقدا[45]
سيقول عهد مقبلٌ عن حاضر ... لَهَفي عليه لُعِنْتَ عهداً بائدا
قل للشبيبة حين يعصف عاصف ... ألاّ يظلوا كالنسيم رواكدا
وإذا اغتلت فينا مراجل نقمة ... ألاّ يكونوا زمهريراً باردا
هيِّئ لنا نشئاً كما انصبّ الحيا ... لطفاً ونشئاً كالزلازل راعدا
نشأ يقوم من زمان فاسد ... لا كالزمان يكون خلقاً فاسدا
علمه حب الثائرين من الورى ... طراً وحب المخلصين عقائدا
أره لثورته عظام جماجم ... وابعث له زنداً أطنّ وساعدا
وإذا تقصّاك الدليل مسائلاً ... عن أي شيء أعقبت ومناشدا
فابعث له الأشباح يشهد عندها ... ما يستفزّ مطالعاً ومشاهدا
يشهد خيالاً عارياً ومجوّعاً ... من أهلهم ومضايقاً ومطاردا
أصلح بنهجك منهجاً مستعبداً ... صنع الغريب على الثقافة حاقدا
قالوا: قواعد يبتنيها غاصب ... وسط العراق على الكرامة قاعدا
تحتل منه مشارفاً ومناهلاً ... وتسدّ منه مسالكاً ومنافدا
ساقت جيوش الموبقات حواشدا ... للرافدين مع الجيوش حواشدا
ما كان أهون خطبه مستعمراً ... لو لم يقم وسط العقول قواعدا

ولكي لا نقع نحن فيما وقع فيه البصري من اعتماد الجزئي للإقناع بوجهة النظر نحاول أن نستطلع طبيعة المدح في النصين الآخرين اللذين أحيل عليهما كما أحيل على النص السابق لعلنا نعزّز رأينا بأن الذي يذهب إليه البصري في تأكيد الظاهرة حتى في الغرض البعيد بطبيعته عن النضال لا يستقيم له!!

(45) أي غير خاضع لنقد جيل قادم وذلك بأن يوجّه الشباب الذين وكل أمر توجيههم إليه الوجهة الصالحة الخيرة. الديوان نفسه، هامش 24، ص 103.

أحد هذين النصين يقع موضوعه تكريماً لشخصية بارزة في عالم الطب هذه المرة هي شخصية الدكتور هاشم الوتري. وكان الذي دعا إلى تكريمه انتخابه عضو شرف في الجمعية الطبية البريطانية في حزيران من عام 1949[46]. وكان على الجواهري أن يسوّغ خواطره في تكريم الوتري ليستقيم نظرياً على الأقل أن يظل محسوباً على اليسار ذلك أن الجمعية الطبية البريطانية، بالرغم من طابعها العلمي المحايد، تظل في نظر اليسار العراقي متهمة بأنها وجه مضلل من وجه الاستعمار الإنكليزي البغيض، ويظل الجواهري مدعواً إلى أن يتناسق مع انتمائه لليسار وانصرافه عن تكريم الوتري أو تسويغ خواطره في ذلك لولا أن يكون للمحتفى به موقف إنساني شريف من يوم الوثبة الوطنية في كانون الثاني من عام 1948م. ثم يبدو أن تكريم الوتري لا يعود مستساغاً بقدر ما يعود واجباً مفترضاً، ولعله من هنا ينطلق الجواهري على سجيته في حديث يستعرض خلاله جملة ما يقع في الحياة السياسية العراقية من تناقضات. وإذن فالمدح هنا لا يمثّل غرضاً «غاية» ولعله لا يمثل غرضاً وسيلة أيضاً وإنما يمثل غرضاً تتوحّد فيه الغاية والوسيلة وذلك ـ في نظرنا على الأقل ـ هو المناخ الذي يسمح بأن يتنفس الشاعر الحر بملء رئتيه..! ونترك بعد هذا لبعض خواطر النص أن تؤكد هذه الحقيقة:

شرفاً عميد الدار عليا رتبةٍ ... بوثتها في الخالدين مراتبا
أعطتكها كف تضمّ نقائضاً ... تعيا العقول بحلها وغرائبا
مدّت لرفع الأفضلين مكانة ... وهوت لصفع الأعدلين مطالبا
التيمسيون الذين تناهبوا ... هذي البلاد حبائباً وأقاربا
والمغدقون على (البياض) نعيمهم ... والخالعون على (السواد) زرائبا
والحاضنون الخائنين بلادهم ... حضن الطيور الرائمات زواغبا
يستعرضون على الشعوب نصوصها ... في حين يحتجزون لصاً سائبا
ويجنبون الكلب وخزة واخز ... ويجهزون على الجموع معاطبا
أولاء (هاشم) من أروك بساعة ... يصحو الضمير بها ضميراً تائبا
فاحمدهم إن قد أقاموا جانبا ... واذممهم إن قد أمالوا جانبا
وتحرسن أن يقتضوك ثوابها ... وتوق هذا الصيرفي الحاسبا

(46) الديوان، الجزء الثاني، هامش ص 17.

لله درك أي آس منقذ   يزجي إلى الداء الدواء كتائبا
سبعون عاماً جلت في جنباتها   تبكي حريباً أو تسافر واصبا
تتلمّس النبضات تجري إثرها   خلجات وجهك راغباً أو راهبا
أوقفت للصرعى نهاراً دائبا   وسهرت ليلانا بغياً ناصبا
وحضنت هاتيك الأسرة فوقها   أسد مضرّجة تلوب لواغبا
أرج من الذكرى يلفّك عطره   ويزيد جانبك الموطّد جانبا
ولأنت صنت الدار يوم أباحها   باغ ينازل في الكريهة طالبا(47)
بغداد كان المجد عندك قينة   تلهو وعوداً يستحث الضاربا
وزقاق خمر تستجدّ مساحبا   وهشيم ريحان يذرّي جانبا
والجسر تمنحه العيون من المها   في الناسبين وشائجاً ومناسبا
الحمد للتأريخ حين تحوّلت   تلك المرافه فاستحلن متاعبا
الشعر أصبح وهو لعبة لاعب   إن لم يسل ضرماً وجمراً لاهبا
والكأس عادت كأس موت ينتشي   زاهي الشباب بها ويمسح شاربا
والجسر يفخر أن فوق أديمه   جثث الضحايا قد تركن مساحبا
وعلى بريق الموت رحن سوافراً   بيض كواعب يندفعن عصائبا
حدّث عميد الدار كيف تبدّلت   بؤراً قباب كن أمس محاربا
كيف استحال المجد عاراً يتقى   والمكرمات من الرجال معايبا
ولم استباح الوغد حرمة من سقى   هذي الديار دماً زكياً ساربا
إيه عميد الدار كل لئيمة   لا بدّ واجدة لئيماً صاحبا
ولكل فاحشة المتاع ذميمة   سوق تتيح لها دميماً راغبا
ولقد رأى المستعمرون فرائساً   منا وألفوا كلب صيد سائبا
فتعهدوه فراح طوع بنانهم   يبرون أنياباً له ومخالبا
أعرفت مملكة يباح شهيدها   للخائنين الخادمين أجانبا
مستأجرين يخربون ديارهم   ويكافأون على الخراب رواتبا(48)

---

(47) إشارة إلى حادث محاصرة الطلبة في كلية الطب من قبل الشرطة عام 1948م. الديوان، ج 2، ط. 1950م، هامش رقم 3، ص 19-20.

(48) البرصلي، الجواهري شاعر العربية، ص 8.

وفي يوم التتويج ـ وهو نص آخر في المديح يحيل عليه البصري في مظانه على نحو ما يفعل في النصين السابقين ـ يلاحظ أن الجواهري يصوغ خواطره قريباً من الهمس وبعيداً عن الصراع:

يا أيها الملك الأغر تحية ... من شاعر باللطف منك مؤيد
أنا غرسكم أعلى أبوك محلتي ... نبلاً وشرّف فضل جدك مقعدي
وأنا ابن عشرين أثار مطامحي ... وأغص بالشجن المبرّح حُسّدي
لم يجس عودي في الوفاء ولم يكن ... ورقي بمخصوف ولا بمخضد[49]
فإذا محضتكم الصريح فدرة ... من ناصح بالود غير مصرد[50]
وإذا جرأت فإن أعظم شافع ... عندي لديكم عفتي وتجردي
ما كانت الزلفى ذريعة مغنم ... يرجى ولسن على اللهى بمعود

وبالرغم من أن النص يقع بعيداً وراء حقبته الزمنية[51] وأن الاعتذار عن ذلك بما قدمنا في رثاء الشاعر نفسه لعدنان المالكي يستقيم هنا أيضاً فقد كان منطقياً جداً لو أن النص عدّ في الاستثناءات. والبصري نفسه وإن أدخل في حيّز الممكن ـ ولو مبالغة ـ أن يقال: إن جميع الأبواب الشعرية في نطاق هذه المدرسة تصطبغ بصبغة الكفاح، ظل يوحي بأنه في صدد حديث عن ظاهرة سائدة لا ظاهرة عامة وظل يستثني ما يقع من أغراض هذه المدرسة في إطار الشعور بالألم فعنده أن معظم الذين ينتسبون إلى هذه المدرسة «كافحوا في كل ميدان من ميادين الحياة حتى في أنفسهم، كافحوا الجبن والخضوع والذل وعاشوا أباة مجاهدين في سبيل الحق والخير والجمال، ولكنهم لم يستطيعوا مكافحة الشعور بالألم فقد أحسوا به وتظلموا واشتكوا منه حتى ملأ الأنين كثيراً من أشعارهم»[52].

ويبقى أن النص ظل يمثّل ضعفاً شديداً في انتماء الجواهري لليسار لأنه ظل بغير تسويغ أي لأنه ظل بغير صراع وذلك يعني أنه لم يتحول من غرض «غاية» إلى غرض «وسيلة» وفي هذا الضوء ينبغي أن ينظر إلى إلحاح اليسار يومذاك على أن يمسخ

(49) الجاسي: اليابس.
(50) المصرّد: القليل.
(51) ينتسب النص إلى عام 1953م.
(52) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 48.

النص في عملية تحويل موتورة من مدح الملك إلى هجاء الشاعر. ويبقى أيضاً أن النص ـ وكان ممكناً أن يستبدل به غيره، وفي غرضه ثم يؤكد ما يؤكده ـ أقرب في انتمائه إلى مدرسة تقليدية تتجدّد بقدر ما يتسع لذلك حجم المتغيرات في فترتها. ولعل طبيعة المضمون البلاغي في النص وهو مضمون قديم فيما يعتقد[53] وما يقع في مناسبة القول من جدة الطقوس السياسية لا يضيقان بتأييد هذه الحقيقة.

ومع الزهاوي في النص الذي يستشهده البصري تأكيداً لسلامة ما يذهب إليه في الظاهرة يلاحظ أنه يقهر النص قهراً على احتوائها! ذلك أن من تحميل اللفظ فوق ما يطيق من دلالة أن يكون نص في وصف علمي للنجوم السيّارة والأثير منطوياً على ظاهرة صراع لأنه ينطوي على تشبيه النجوم بصورة عسكرية هي صورة الخيال في البيداء!! وعلى تشبيه الأثير بالدكتاتور الطاغية الذي يدحرج بعصاه الأكر! ثم ننسى أن الخيل قد تتجمّع في البيداء لغرض سلمي، وأن الأكر قد يدحرجها بصولجانه لاعب (البولو)[54] لا دكتاتور طاغية. لقد كان البصري يحاول أن يبحث عن مفاهيم جديدة في الشعر العراقي الحديث، وتلك محاولة كريمة ولكنها لا تخلو من تكلف شديد.

يقول الزهاوي:

تحوي السماء نجوماً ذات أنظمة ... من الشموس كثاراً ليس تنحصر
تخالها ثابتات وهي مسرعة ... كأنها الخيل في بيداء تحتضر
وكل شمس لها جرم بنسبته ... يجري الأثير إليها فهي تستعر
وهو الذي يوسع الأجسام قاطبة ... دفعاً عليها به الأجسام تنهمر
وللأثير يد في الكون قاهرة ... تدحرجت بعصاها هذه الأكر
الجرم يأخذ منه بعض حاجته ... وللذي زاد عن حاجاته يذر
وعند ذلك يجري في جواهره ... كالماء قد صادفته جارياً حفر[55]

ويبقى في شعر هذه الحقبة وجهة نظر أخرى ترد في دراسة مستفيضة للدكتور جلال

(53) يتمثل ذلك في الورق المخصوف والمخضد والدر والمصرد في دلالات بلاغية على معانٍ مجازية.

(54) هو لعب الكرة بالمحجن (الصولجان) من على صهوات الخيل وفي عصر الزهاوي كان الجيش العراقي يمارس هذه اللعبة التي أدخلها الإنكليز إلى العراق. أمين الريحاني، قلب العراق، ط. بيروت 1957، ص 270-271.

(55) ديوان الزهاوي، ط. مصر 1924، ص 49.

الخياط يعقدها لتوزيع مدرسي جديد وراء رصد يقظ للظاهرة العامة التي ينبغي أن تقوم بالضرورة في أساس كل تجميع مدرسي، وكنا نؤكد هذا من قبل ونرفض أن يدّعى تجميع بدونه.

والواقع أن الخياط يلاحظ في شعر الحقبة التي تصل ما بين الحربين العالميتين ـ وتظل الحدود الزمنية هنا مرنة ـ أنه ينتسب إلى مدرستين اثنتين كلتاهما تبتعدان عن التقليد ولكنهما لا تجددان[56] وحين تسقط إحداهما في النثرية تتماسك الأخرى على الجملة معتمدة نمطاً غريباً من أغراض الشعر ظل ينأى بها عن أن تمتحن بمثل هذا السقوط. وكان يبدو أن السقوط في النثرية موصول بما كان يقع في الظرف من إلحاح شديد على الإصلاح وراء كابوس الدولة العثمانية، وبين يدي حضارة غريبة تثير الدهش! وإذا كان الإصلاح يتجاوز وسيلته الطبيعية في التعبير بالنثر ويؤثر الوزن والقافية ففي تأريخ الأدب العربي الحديث ينبغي أن ينصّ على حقيقة واضحة هي أن الشاعر في العراق كان ينازع أبداً خطيب الثورة مهمته ومسؤولياته وأن العراقيين في الحقبة التي نؤرخ لها لم يكونوا يستريحون إلى حديث نثري في قضاياهم العامة بقدر ما كانوا يستريحون إلى حديث موزون مقفّى فيها.

ثم يلاحظ أن الذي ينفي التقليد عن هاتين المدرستين في رأي الخياط هو ما يطرأ على الموضوع الشعري من تغيير ففي إطارهما لا يعود شخصياً ضيقاً على نحو ما يتفق له في القرن التاسع عشر وإنما يعود موضوعاً شديد الصلة بمشكلات الناس وواقع حياتهم، وما يطرأ كذلك على البناء العضوي للقصيدة من مظهر قوي الوضوح لوحدة فكرية لم يألفها الشعر في فترات ضعفه، وما يلاحظ أخيراً في العبارة من ابتعاد عن التصنيع. وكان هذا كله من وجهة نظر الخياط لا يقوى على أن يمنح المدرستين صفة تجديد، حتى تبتكرا أسلوباً خاصاً لنظم الشعر ومعنى ذلك على وجه الدقة أن التجديد لا يقع في غير الجانب الموسيقي من عناصر التجربة الشعرية! أو هو لا يقع في غيره حتى يقع معه. وكان يبدو أن التأكيد على ذلك ضرورة لا بدّ منها ليستقيم للخياط فيما بعد أن يقصر التجديد على مدرسة الشعر الحر.

وإذا كان لا بد من تقويم لملاحظات الخياط في هذا الصدد فإنه ينبغي أن نسجّل له امتيازاً على غيره بأنه منذ البداية يتنبّه إلى أن صحة المنهج تقتضي أن يصار إلى

---

(56) الشعر العراقي الحديث: مرحلة وتطور، انظر: رأي الخياط في هاتين المدرستين، ص 37-108.

اكتشاف السمات العامة للتجميع المدرسي من خلال العينة النموذجية التي تمثّل قطاعاً واسعاً من شعر الحقبة. وكان البصري من قبله ينطلق إليها أحياناً من الجزئي أو من عينة لا تتوافر لها شروط منهجية مفترضة لصحة الاستنتاج! ولعل من صحة المنهج في رأي الخياط ـ ونحن نستنتج ذلك استنتاجاً ـ ألا يحشر كل شعراء الحقبة في مدرسة واحدة فقد كانت نزعة الإصلاح في شعر المخضرمين الذين عاشوا ظروف التخلف الشديد إلى الحرب الأولى ثم بهرتهم الحضارة في ظل الاحتلال الجديد تميزهم في الغالب بما كان يشيع في آثارهم من نثرية تفرضها طبيعة الدعوة الإصلاحية الملحة التي امتدت إلى كل قطاعات الحياة على وجه التقريب. ولم تكن هذه النزعة قوية الظهور في شعر الذين لم يعيشوا بوضوح هذه الظروف المتخلفة، بحكم انتمائهم التاريخي للقرن العشرين. ويلاحظ أن الخياط ظلّ يستثني من هؤلاء نفراً ويدرجهم في قائمة المخضرمين بغير تبرير واضح[57]. وكان يبدو أنه إذا جاز أن يستولي على المخضرمين دهش المأخوذ بما يشبه أن يكون في تطورات الحضارة من السحر لا من العلم فإنه يظل غير دهش الذي يعيش عصر الحضارة ويتوقع مفاجآتها ويفتح عينيه على أنماط منها ويطمئن إلى أنه قادر على أن يشارك في صنعها وذلك ـ فيما يظن ـ جدير أن يصرف الشعر إلى أكثر من حديث في الإصلاح. وسواء أكان هذا واقعاً أم غير واقع فإن دلالته على صحة المنهج تظل من حيث المبدأ جديرة بالتقدير على نحو الجملة. . .

ومما يقع في الحديث عن صحة المنهج كذلك أن تختار العينة نموذجية بالفعل. والحق أن الخياط وهو يرصد الظاهرة في قطاع واسع من شعر الحقبة فيكتشف مدرسة تنظم النثر وتوهم بالتجديد ويرصدها في قطاع آخر فيكتشف مدرسة تتميّز بأنها أكثر أصالة وإبداعاً، يعتمد هذه العينة النموذجية. والواقع أن ما يلاحظه في أغراض الزهاوي وحده من موضوع ينتمي انتماءً حقيقياً إلى العلم، وأنه يعالجه على نحو ما تعالج الموضوعات العلمية وإن اصطنع له وزناً وقافية، حتى كأن الزهاوي لا يبدو نموذجياً في العينة لا ينفي أن ما يردّ إلى نزعة الإصلاح من أغراضه الأخرى يرشحه لهذه النموذجية. ثم إنه ليس بعيداً أن يرد الموضوع العلمي نفسه إلى هذه النزعة حين يلاحظ فيه أن يقع نقداً لواقع الفكر المتخلف، وتحفيزاً للأخذ بأسباب النهضة العلمية الحديثة.

وفي عينة المنتمين إلى القرن العشرين يلاحظ أن الصافي وإن كان على الجملة

---

(57) كالدكتور عبد الرزاق محيي الدين وعبد الغني الخضري والدكتور باقر سماكة.

شاعر خاطرة تمتح من الذات وكان الجواهري أبداً شاعر معلقة تمتح من الحياة فقد ظلاً يلتقيان على تشابه المنزع في اصطناع الشعر لمهمة هي أكثر من دعوة إصلاح. ولم يكن حسين مردان وهو ثالث نموذج في العينة بعيداً عنهما في المنزع وإن كان بعيداً عنهما في رصيده من الشاعرية موهبة وثقافة.

وراء هذا كله يحاول الخياط أن يعزّز واقع الظاهرة التي يكتشفها في أساس التجميع بمسوغات عقلية وذلك في نظرنا غاية ما يبذل من جهد في سبيل دراسة أدبية متكاملة وإن ظل في هذه المسوغات مجال للنقاش. ثم تبقى أسئلة تمثل الإجابة عنها أهمية بالغة في توثيق ما ينتهي إليه الخياط من رأي في شعر الحقبة، يبقى مثلاً أنه إذا كانت نزعة الإصلاح في شعر المخضرمين هي المسؤولة عن سقوطه في النثرية فما الذي تستغرقه الوجدانيات من مساحة هذا الشعر؟ وكم تغطّي التأملات في الكون والحياة من رقعته؟ وما سعة الوصفيات بعيداً عن معطيات العلم فيما تنغلق عليه حدوده؟ كم في ديوان الشرقي مثلاً مما يشبه قوله في رثاء زوجته ليلة زفافها:

شمعة العرس ما أجدت التأسي ... أنت مشبوبة ويطفأ عرسي
أنت مشعولة الفؤاد ولكن ... من سناك المشوم ظلمة نفسي
يا رعى اللّه للزفاف شموعاً ... يتهافتن حول نعش ورمس
عاكست حظها الليالي فذابت ... خجلاً ترسل الدموع بهمس
جلوة أم مناحة لنجوم ... يتناثرن بين سعد ونحس
أجفلت دهشة المصاب الغواني ... فتطالعن من ستور الدمقس
تتبارى بخشعة وانصداع ... تطأ الأرض بارتباك وهجس
أبدلوها عن المنصة نعشاً ... هو عقبى لكل عرش وكرسي
وترى نعشها كباقة ورد ... تتعاطى الأكف فيه بخلس
رقدت رقدة النديم بجنب الكأس في ساعة ارتياح وأنس
ويحضن الربيع أغفت فماتت ... ميتة الورد في ذبول ويبس
رفرفت حولها البلابل خرساً ... وبكاها نزع الحلي بجرس
أسفاً يخرج الربيع الرياحين من الترب وهي في الترب تمسي
وكثير في ذا التراب رياحين تعطّلن عن نبات وغرس
حزن واد وارى شبابك ألا ... ينبت الورد فيه من كل جنس(58)

---

(58) الشرقي من مواليد 1891م والقصيدة في ص 194 من ديوانه عواطف وعواصف، 1953.

ومما يشبه قوله في النسيب:

شربت لأنساكم وغنّى بذكركم   نديمي فأنتم لا النديم ولا الشرب
مطايا هموم شرقت بي وغرّبت   فلا نقلت خفاً ولا أوغل الركب
يجفلها المرعى مريراً نباته   فتحرم منه لا اليبيس ولا الرطب
على وشل لا ينقع الطير ماؤه   وقفن فهل هذا الغدير وذا العشب
مضى الليل ألواناً عليَّ كثيرة   يجاذبني أحلامي السهل والصعب
تململت حتى ما اشتهيت مدامتي   وبي سأم حتى إلى الورد لا أصبو
ومثل نوازي الخمر ذكراك بيننا   تهافت سُمّاري لها وهفا الصحب
وما صخرة هذا الذي تستحقونه   بكبر وإعراض ولكنه القلب(59)

ومما يشبه قوله في تأملاته بين يدي أكبر جبّانة إسلامية في الشرق(60):

سل الحجر الصوان والأثر العادي   خليلي كم جيل قد احتضن الوادي
فيا صيحة الأجيال فيه إذا دعت   ملايين آباء ملايين أولاد
عبرت على الوادي وسفّت عجاجة   فكم من بلاد في الغبار وكم ناد
وأبقيت لم أنفض عن الرأس تربه   لأرفع تكريماً على الرأس أجدادي
خليلي هجساً واختلاساً بخطوكم   فلم تطأوا إلا مراقد رقّاد
فما الربوات البيض في أيمن الحمى   وقد خشعت إلا نضائد أكباد
لقد هبطت روادنا خير منزل   سماء لأرواح وأرضاً لأجساد
وجئنا لقوم يضربون قبابهم   على رائح عن حيهم وعلى الغادي
قباب عليها استهزأ الدهر ما بها   سوى الحجر المدفون والحجر البادي
ألا أيها الركب المجعجع في الحمى   إلى أين مسرى ظعنكم ومن الحادي
أعقباك يا دنيا قميص وطمرة   بحفرة أرض من خرابات زّهاد
غداً تنبت الأجساد عشباً على الثرى   فهل تطلع الأرواح مطلع أوراد
وهل لعبت بالراقدين حلومهم   بأطياف أفراح وأطياف أنكاد
وما هذه الأجساد من بعد نزعها   سوى قفصٍ خالٍ وقد أفلسَ الشادي(61)

وكم في ديوان الشبيبي مما يشبه قوله في «لغة الحب»:

---

(59) الديوان، ص 230.

(60) هي مقبرة مترامية الأطراف تحيط بمدينة النجف الأشرف.

(61) ديوان الشرقي، ص 40.

تفاهمتا عيني وعينك لحظة ... وأدركتا أن القلوب شواهد
مشت نظرة بيني وبينك وانبرى ... إلى القلب مدلولاً من القلب رائد
كأن الذي حاولت ثَمّ وحاولت ... من الحب معنى بيننا متوارد
شواهد حالي مفصحات بما انطوى ... عليه ضمير لا الفصاح الشوارد
جباه الذين استهجنوا الحب كزّةٌ ... وأوجههم شر الوجوه الجوامد
وما طال عهدي بالقصيد ومن رأى ... لكم نظراتي قال: هنّ القصائد
إذا لم يكن للعين لحن ومنطق ... فمن أين قالوا للدموع فرائد
وما خير رأس لا تبين لناظر ... على طرفة من ناظريه المقاصد
ثنيت إليك النفس عن شهواتها ... وجاهدتها ما حب من لا يجاهد
كثير محبوك الذين تجلّدوا ... وأما الذي جارى هواك فواحد
دواوين أهل الحب تفنى وللهوى ... هوى الروح ديوان من الشعر خالد(62)

ومما يشبه قوله في مدينة صيداء اللبنانية:

وما أنت يا صيداء إلا ملاءة ... من الورد محبوب لرائدك النشر
جبالك، تحناناً، عليك عواطفٌ ... ومحدودباتٌ مثل ما احدودب الظهر
ترجّل إن هبت غدائرك الصبا ... ويغسل بالأمواج أرجلك البحر
أبت جملة الأشياء إلا لطافةً ... بصيداء حتى أنت يا أيها الصخر
وإن أنسها لم أنسَ منها عشية ... تساقط منها الثلج وانبعث القر
فأمواجها زرق بديع صفاؤها ... وأجبلها بيض وأربعها خضر
ألمّ بصيداء المشيب مبكراً ... وأسرع فيها وهي غانية بكر
فما زادها إلا شباباً وفسحة ... من العمر طالت كلما انكمش العمر
أيا شجرات في كوانين أصبحت ... (كوانين) ملقى في جوانبها جمر
لقد غمرت إلا بقايا كأنها ... عيون بزاة دأبها نظر شزر
أفي شكل مبيض من الثلج أنزلت ... عليك من اللّه النزاهة والطهر
مواسم صيداء من الثلج وضح ... وأيام صيدا محجّلة غرّ
وفي أرض بغداد هواء هو المنى ... وعيش هو السلوى وماء هو الخمر(63)

(62) ولد الشبيبي في عام 1888م والقصيدة في ص 133 من ديوان الشبيبي 1940م.
(63) ديوان الشبيبي، ص 166-167.

وكم في آثار الدكتور عبد الرزاق محيي الدين[64] مما يشبه قوله في تكريم خليل مطران:

شاعر القطرين بلّغت المنى ... عمراً يبقى وذكراً يتوالى
ولساناً تفخر الفصحى به ... ما روت بيتاً ولا خطّت مقالا
هل لدى قلبك من عهد الصبا ... خفقات تتقاضاها مطالا
وخمار الكأس هل يعتاده ... بعد صحو ويمنّيه محالا
وهل الأشباح من ليل الكرى ... لم تعد تلقي على الضوء ظلالا
ربما أرحلت تحدوها عجالا ... ولقد أصحرت فارتدّت ثقالا
قد صحبت الدهر غراً سادراً ... ما وقى نفساً ولا خاف ابتذالا
وحكيماً قابعاً في كهفه ... ينشد السلم ولا يبغي القتالا
فهل الكهف حمى ساكنه ... سطوة الليث وقد صال وجالا
يا فتى الشعر على شيخوخة ... عمّمت فوديك شيباً والقذالا
ما الثمانون وقد بلغتها ... أورثت روحك وهناً أو كلالا
الغواني البيض ما زلت لها ... فاتناً توليك حباً ووصالا
والمعاني العصم ما زلت لها ... أكثر الناس اقتناصاً واعتقالا
تتحدّى السرب في شاهقة ... وتعاف السهل للناس مجالا
وتعاف الماء إلا مورداً ... ظنّه الظمآن بعد الجهد آلا
شاعر القطرين بلغت صباً ... وشباباً ومشيباً واكتهالا
جئت والنهضة فينا طفلة ... بعد لم تبلغ فطاماً أو فصالا
وتباشير حياة حرة ... شعّ في الوادي سناها وتلالا
ورفاق عدّ إخوان الصفا ... نفروا واستنفروا الناس عجالا
كنت في القادة منهم فكرة ... ومن الساقة إذ عيوا كلالا
تهب الفكرة لا مستجدياً ... أن يقول الناس قد أفتى وقالا
مصلح في غير دعوى مصلح ... ونبي لم يكلفنا المقالا
تخذ الفن له آلهة ... وحواري الفن أنصاراً وآلا
سل بيوت الفن من عمرها ... وأشاع الخير فيها والجمالا

(64) الدكتور عبد الرزاق محيي الدين من مواليد 1907م. ومن رأينا أن يوضع في قائمة الممثلين للمدرسة التي تبدو أكثر أصالة وإبداعاً من مدرسة المخضرمين.

وبـرود الـشـعـر مـن جـدّدهـا ... وارتـدى مـنـهـا قـصـاراً وطـوالا
ورد الـنـيـل سـحـابـاً فـاسـتـقـى ... وأتـى الآفـاق فـانـهـل انـهـلالا
كـلـمـا مـرّ عـلـى مـجـدبـة ... أسـمـعـتـه حـمـد مـصـر فـأنـا لا[65]

ومما يشبه قوله في ذكرى إقبال الشاعر الباكستاني الخالد:

إقبال يا حارس الفصحى بفكرتها ... لا الضاد نطقاً ولا الأسجاع تبيينا
رسالة اللّه ما مرّت على لهج ... إلاّ وأفصح منثوراً وموزونا
حنت على لهجات الشرق فانبعثت ... أجنّة ضقن بالأرحام تكوينا
تعيش في ظلم منهن ضيقة ... ما السجن أحكم إيصاداً وتحصينا
غشّى الظلام عليها فهي حالمة ... بالكون خرصاً وبالأرباب تخمينا
عمي تدور على عمي فإن طلبت ... حظاً من القرب ساقتهم قرابينا
مولّهين مخاليقاً موزعة ... زحفاً تماسيح أو سعياً ثعابينا
أنّى اتجهت فعرّاف وكاهنة ... تستنزل الغيب محفوظاً ومخزونا
ترقي السليم بعوذ من تمائمه ... وتبرئ الناس من نفث مصابينا
تشيع في الفجر من حب ملائكة ... وتملأ الليل من رعب شياطينا
والملك فيها لجبارين ما عرفوا ... للّه ديناً ولا للناس قانونا
شريعة الغاب تمليها غرائزهم ... بالظفر جارحة والناب مسنونا
حتى إذا قدّر الإسلام مولدها ... بالفتح مخضاً وبالآيات تطمينا
هزّ المهود وناغاها بمعربة ... علوية الجرس توقيعاً وتلحينا
يسراً كما تطعم الأفراخ آخذة ... بالحب زقّاً وبالتغريد تلقينا
حتى إذا ما اكتست ريشاً وقادمة ... حطّت قماري أو شالت شواهينا
لم ينكر البيت مهواها لجيرته ... ولا نأوا عنه في الآفاق سالينا
عرب وإن نطقوها غير معربة ... فالسين عند (بلال) أشبهت شينا[66]

وكم في الآثار التي تركها الشيخ محمد باقر الشبيبي[67] ـ وهو من ألمع المخضرمين فيما نظن وإن تجاوزته قائمة الخياط إلى من هم دونه شاعرية ونباهة ذكر

(65) علي الخاقاني، شعراء الغري، ج 5، المطبعة الحيدرية في النجف، 1954م، ص 385.
(66) م. ن، ص 388-389.
(67) من مواليد 1889م.

- مما يشبه قوله في «أمينة رزق» يوم كانت تتألق في فرقة «رمسيس» ببغداد ممثلة أروع أدوارها المسرحية:

عبّقي المسرح ريّا وأعيدي الفن حيّا
وابعثي في الأفق المظلم إشراقاً قويا
واطلعي في غسق الليل هلالاً ذهبيا
وأنيري هذه الأنفس من هذا المحيا
وارتمي طالعة الفجر وإشراق الثريا
عبقي المسرح بالزنبق فوّاحاً زكيا
وابعثي لي روعة الساحر همساً ونجيا
وأريني وجل العاشق مشدوهاً حيِّيا
أشتهي تقبيل عينيك صباحاً وعشيا
إن تمثيلك سلواي حزيناً وشجيا
ما رأت عيناي إلاّك ملاكاً مسرحيا
جلّ من سوّى بك المسرح فردوساً نقيا
اسمعي أنشودة الحب روياً فرويا
أنا إن متّ سيبقى حبي الكامن حيا
آخ لو أطبع في المبسم نجوى شفتيا(68)

ومما يشبه قوله في «تحية لبنان»:

يا جنّة اللّه لا عَدْنٌ تماثلها ... ولا تماثلها في الخلد جنّات
أقسمت أني مسرور بأودية ... وأجبل نبتت فيها المسرات
آية أنت يا صنين منزلة ... أم كل ما فيك يا لبنان آيات
الدهر عندك أيام محبّبة ... والعمر عندك يا لبنان ساعات
يا موحي الشعر أنغاماً موقعة ... هذي العواطف من معناك موحاة
وشائج بين ماضينا وحاضرنا ... ومن وشائجنا هذي السلالات
دلّت على النسب الوضّاح أمثلة ... من الدماء وآباء وأمات(69)

---

(68) مجلة الخمائل، عدد تشرين الثاني، 1938م.

(69) الهلالي، الشاعر الثائر، ص 178.

وكم في الآثار التي تركها الحاج عبد الحسين الأزري وهو مخضرم نابه[70] مما يشبه قوله في «صفحة من حياة أديب»:

يا شبابي لم يصبني لك ذكر أو يشقني من بعد طيك نشر
خير عمري أضعته فيك قل لي أنت غرّ أم أنني بك غرّ
حكمة للحياة فاتك منها أن جهد الشباب للشيب ذخر
لست أدري من الملوم أجهلي بحياتي وهل لجهلي عذر؟!
أم محيطٌ نشأت فيه بعيداً عن معانٍ لهنَّ بطنٌ وظهر
عرّفتني تلك الأحاجي بأني واهمٌ ليس لي بدنياي خُبر
ليت أني استيقظت قبل فوات الوقت أو حينما تلامح فجرُ
كيف ألتذّ يا شبابي بذكراك وعقبى ماضيك غبن وخسر
أنا كم بتّ في لياليك نشوان وما كان في الزجاجة خمر
كنت أرجو في صبحها كلّ خيرٍ فإذا كلُّ ما ترقَّبْت شرُّ
قُضي الأمر، أيها الشيب، فاصبرْ صبرَ حُرٍّ ما إنْ يطل لك عمرُ
وابتعد في رياض واديك، يا حلمُ فوادي الأحلام أجرد قفر
صفحةٌ أنت من حياة أديب جلّ ما عنده خيالٌ وشعر
ظلَّ كالطائر المغرّد في الدوح نهاراً وما له الليل وكر
لمْ تُعَوِّدْهُ نفسه المكرَ يوماً وسلاح الموفَّقِ اليومَ مَكْرُ
أو مجاراة من يعيش من الناس كما عاش في المطابخ هرُّ
ليس عندي عصاة موسى فأمحو سحرَ غيري وليس عنديَ سحر
لا ولا عنديَ اقتدارٌ كعيسى أُبرئُ العميَ كي يروا فيقرُّوا
أنا خالٍ ممَّا تسلح فيه الناس سراً إن عاقهم عنه جهر
ولكم موقف حسدت به الوحش اللواتي لهنّ ناب وظفر
ما الذي يصنع المجرّب مثلي وطريق الفضيلة اليوم وَعْرُ[71]

وكم في ديوان الشبيبي الكبير مما يشبه قوله في الشكوى[72]:

ألا من رأى مثلي على نهر دجلة أصبّحها في لوعتي مثلما أمسي

---

(70) من مواليد 1880م.

(71) مجلة الديوان، العدد 2، السنة الثالثة، 1938م.

(72) من مواليد 1862م.

تجزأت ما بين المغارس حولها ... برغمي يا أهل المقاصر والغرس
وكيف التذاذي بالمناظر عندها ... وقلبي في حزن وعيني في أنس
جوى رد أنفاساً لهيباً لمهجتي ... فيا نَفَسي رحماك رحماك في نَفْسي
فلا شفتي للنبس في ندواتها ... ولا أذني عند المناجاة للهمس
هو الدهر عضّ النابهين وما التقى ... على غيرهم ناباه ضرساً على ضرس[73]

ومما يشبه قوله في طريدة فقر يلفظها الريف إلى المدينة حتى كأنها تستجير من الرمضاء بالنار:

تباعدت عن ريحان ريفك والعصف ... وأعرضت بالمياء عن نفحة العرف
نسيت البوادي حيث أهلك طنبوا ... خيامهم بين الغريبين والطفّ
وكنت ولا أمر عليك لآمر ... سوى العقل حتى صرت في ربقة العنف
توسطت أزهار الربيع جديبة ... وكيف يكون الجدب في الكلأ الوحف
خيال الكرى ما مرّ منك بمقلة ... فرحت من الأشجان مطروفة الطرف
أجارة هذا القصر نومك مزعج ... لآنسة فيه أكبّت على العزف
أدرت الرحى في الليل يقلق صوتها ... وجارتك الحسناء تنقر بالدف
تطوف عليها بالكؤوس نواصعاً ... كواعب أتراب طبعن على اللطف
يرشّفنها ما ساغ بالكأس شربه ... وشربك من ضح وكأسك من كف
لو اسطاع هذا الصرح شحّ بظله ... على بيتك العاري عن الستر والسجف[74]

ومما يشبه قوله في أم كلثوم وكانت قد قصدت بغداد في الثلاثينات وأحيت فيها بعض حفلاتها الغنائية:

قمرية الدوح ما في الدوح من ثمر ... إلا تعاليل محزون لمهموم
طيري إلى الأفق الأعلى فليس على ... وجه الثرى وكر طير غير محطوم
وباعدي الأرض إن الجور أرهقها ... ووحدي الصف في هذي الأقاليم
ما في العواصم من ضيق ومن نوب ... أضعافه في الفيافي والدياميم
قمرية الدوح قومي فانظري أمماً ... مخنوقة الصوت في أوطانها قومي
يا للعروبة هل من بعدها أذن ... تصبو لمطرب تغريد وترنيم
تغردين وذي الأقطار ما برحت ... تبكي لتذكار توزيع وتقسيم

---

(73) الشبيبي الكبير، ص 351.
(74) الشبيبي الكبير، ص 394-395.

قد هيّأ الظافر المنهوم دعوته ... منها لكل عميق الشدق مقروم
سيان للهاجس المحزون في وطني ... ترنيمة الورق أو تنعابة البوم
هذي البلاد فمعدوم بلا جدة ... إن طفت فيها وموجود كمعدوم[75]

وحتى حين يكون الموضوع الإصلاحي ـ ونقصد به أوسع معانيه ـ هو الموضوع السائد في شعر المخضرمين ـ ونحن نفترض صحة ذلك افتراضاً ـ فإن من دقة البحث ألا نعمم وثمة فرق واضح بين ظاهرة عامة وظاهرة سائدة. ثم متى يكون الشعر إذن **كجوهر الحياة بل الحياة نفسها؟ متى تصدق مقولة هارولد لاسكي في الشاعر الذي يفصل نفسه عن الناس فيفصل نفسه عن الحياة؟**[76].

ولعل من دقة البحث كذلك ألاّ نرسل حكماً مطلقاً في نزعة الإصلاح النثرية حتى كأن الشعر لا يقع في مجال الإصلاح إلا نثراً منظوماً!! ويظل في وجهة النظر أن المدرستين لا تجددان لأنهما لا تبتكران أسلوباً جديداً في النظم تتجاوزان به أوزان الخليل أو تدخلان فيه ضرباً من التجديد على الأقل. ويظن أنهما لا تجدّدان كذلك ـ ويقع هذا استنتاجاً مما يرد غير واضح في وجهة النظر ـ لأنهما تصطنعان في التعبير أصلاً كبيراً من أصول البلاغة القديمة هو الوضوح، وكان المجددون فيما بعد يتجاوزون هذا الأصل وينزعون في تصور جديد لطبيعة التجربة الشعرية إلى نقلها لا لتفهم ـ وذلك أرخص ما فيها ـ وإنما لتعانى ـ وذلك أغلى ما فيها ـ وكان هذا يعني: (أن تتخلص الألفاظ من معانيها النثرية الملازمة لها ثم يناط بها معانٍ شعرية لا تلازمها في الظاهر المبذول وإنما تنبثق منها بالتأمل العميق والتوحد مع روح المظاهر)[77].

ولعل هذا غير بعيد عما انتهت إليه الرمزية في هذا الصدد: فالشعر ليس انفعالاً يمكن نقله عبر صيغ لفظية ذات دلالات معجمية مألوفة ولكنه انفعال شديد التعقيد لا يمكن نقله إلا على نحو ما تنقل اللمع الوجدانية الخاطفة، أي هو «وجد» إن صح التعبير يتعذر نقله من داخل الذات إلى خارجها بغير الرمز أو اللجوء إلى التلميح[78].

---

(75) م. ن، ص 491-493.

(76) محمد عطا، رأي في أدبنا المعاصر، القاهرة 1958م، ص 29.

(77) أعلام الشعر العربي الحديث، ط. أولى، بيروت 1970م، ص 21.

(78) أنطون غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشاف، بيروت 1949م، ص 167.

والواقع أننا لسنا هنا في سبيل التفصيل لما يقع فارقاً بالفعل بين مقلد ومجدد حتى نتعرف حقيقة ما تميز به الاتجاه الشعري في العراق على يد نخبة من شعرائه الشباب وراء الحرب العالمية الثانية وإلى نهاية الحقبة التي نؤرخ لها، وهو الاتجاه الذي يرى الخياط أنه وحده المجدد! ولكننا نحب أن نسجّل قبل أن ننتقل إلى هذا الذي يبدو أنه من تكملة البحث في مدارس الشعر العراقي الحديث خلال هذه الفترة أن الذين نقلوا موضوع الشعر التقليدي من ساحات السلاطين وأقبية الذات المهووسة بتغطية المناسبات الرخيصة إلى رحاب الحياة المتفتحة على جملة المتغيرات الحضارية فكراً ومادة ورفضوا التصنيع في أوطأ قيمه البلاغية والتزموا وحدة البناء الفكري في قصائدهم، ظلوا، في رأي الخياط، بعيدين عن التجديد لأنهم لم يجددوا في أسلوب النظم، وفي أسلوب التناول على هذا المعنى الذي يرفض الوضوح ويؤثر الرمز في أغلب الظن. ونحب أن نسجل كذلك أن رأينا في شعر الحقبة ظل بعيداً عن أن يتبدل وراء هذا العرض، هو رأي سبق أن أشرنا إليه في مستهل البحث وخلاصته: إن شعر الفترة التي تصل بين الحربين العالميتين يحمل هوية انتماء حقيقي لكل ما تميّزت به من قلق، وتطلع وانفتاح وإن ظل تقليدياً في مزاجه الموسيقي ومعطياته البلاغية. وأن الشعر الشيعي في هذه الفترة ـ وهو ما نعقد من أجله هذه الدراسة كان هو الآخر يحمل مثل هذه الهوية ولعل ما يبدو أنه من امتيازاته تأريخياً، في الموضوع بخاصة، يعود كأنه في هامش الحياة الأدبية الشيعية، وبعيد عن المبالغة أن يقال: **لقد كان هذا الشعر يحمل بشرف وتواضع وتضحية معظم ما يقع في إطار الحياة المتخلفة من مسؤوليات التعبئة على كل الجبهات. وإذا كان الزهاوي والرصافي في جزء من الفترة يبدوان كأنهما يحملان وحدهما هذه المسؤوليات فلم يكن ذلك لأنهما يتميزان بقدر ما يكون لأنهما يستأثران منذ أوائل القرن بشهرة إعلامية واسعة المدى هي على وجه الدقة حصيلة انفتاح مبكر على متغيرات الفكر ومعطيات الحضارة.**

ـ 3 ـ

وحين ننتهي إلى التجميع المجدد وراء الحرب العالمية الثانية يحسن أن نبدأ بالإجابة عن السؤال الآتي:

إلى أي مدى يمكن أن يتأثر البناء الفكري للقصيدة بوزنها الشعري؟

يذهب بعض نقاد الأدب إلى أن كل ما في الشعر من مضمون يمكن نقله إلى النثر

ثم لا نخسر بذلك شيئاً ذا بال! وانطلاقاً من هذه المقولة يبدو أن البحور الشعرية قضية جانبية لا تمثل عنصراً ضرورياً في حقيقة القصيدة! وذلك ادعاء يفتقر إلى التأييد في مقام التطبيق. صحيح أن الموسيقى وحدها في العمل الشعري لا تمثل كل قيمته ولكنه حين يتجرّد منها يتحول إلى قطاع النثر وإن ظلت تتوافر فيه جملة ما يعدّ في خصائصه الأخرى في الفرنسية ـ وهو مثل نضربه ـ لم تنجح محاولة لنقل مشاهد من مسرح راسين الشعري إلى النثر بادعاء أن هذه المشاهد لا تفقد بالنقل كثيراً أو قليلاً من قيمها الجمالية، ذلك أن النثر بالرغم من أنه يصطنع الخيال والعاطفة ـ وفي الخطابة يبدو هذا شديد الوضوح ـ يظل يؤثر العقل ويوظف كل ما عداه من عناصر العمل الأدبي لخدمته. وحتى حين نتجاوز عما يتّسع له صدر الشعر ويضيق به صدر النثر مما يلاحظ أنه في التعبير خروج على النسق اللغوي المألوف، وتكمن في ذلك طاقة جمالية كبيرة، تظل أقنية البحور الضيقة تقهر التعبير على أن يتدفق فيها وهو أكثر قوة وأخف حركة. وتلك حقيقة ظلت تجد في النقد الغربي بخاصة صيغة تمثيلية مقنعة، **فالصوت المقهور على أن يندفع في قناة المزمار الضيقة يخرج من طرفها الآخر وهو أكثر رهافة وحدة!**

شيء آخر يظن أنه جدير بالملاحظة في هذا الصدد: هو أن العروض في العربية لا يتميز وحده بقواعد معقدة وصارمة، ففي الفرنسية يتعقد العروض هو الآخر حتى يبدو أن الشاعر ملزم بالتوفر على ثقافة عروضية واسعة وعميقة. وبالرغم من أن العروض الفرنسي يأخذ بعدد التفعيلات دون مسافاتها الزمنية، وكان هذا يوفّر لها تناسقاً طولياً حتى كأنها سطور من نثر وحتى كأنها لا تنطوي على أية خصيصة موسيقية، فقد ظل يميّزه عن عروض المسافات الزمنية ـ وهو الذي اصطنعه الإغريق والرومان من قبل وقلّدهم فيه الألمان والإنكليز فيما بعد ـ ما يعرف في العربية بنظام الشطرين ومبدأ التقفية وهما عنصران بالغا الأهمية في إغناء موسيقاه. وعلى نحو ما يلاحظ في الشعر العربي من بحور يلاحظ مثله في الشعر الفرنسي. ويبدو أن التفعيلة هي أساس الوزن في العروضين. وكما يختلف عددها في البحر العربي يختلف كذلك في البحر الفرنسي. وإذا كان الخليل قد انتهى في رصد الظاهرة العروضية إلى أن يستكشف في الشعر العربي من هذه الزاوية ستة عشر وزناً موسيقياً فإن رصد هذه الظاهرة في العروض الفرنسي يفضي هو الآخر، ومن هذه الزاوية كذلك، إلى أن تستكشف فيه جملة أبحر تتراوح تفعيلاتها بين واحدة واثنتي عشرة. ثم يبدو أن العروض الفرنسي

في غير (الإسكندري)[79] من أوزانه أكثر تسمحاً في أن تتجاوز قصيدته وحدة الوزن المقررة للقصيدة العربية فتقبل اختلاط الأوزان المختلفة فيها. ويلاحظ أن هذا لا يبدو سائغاً قدر ما يبدو شائعاً، وبخاصة حين تصطنع قصائد الشعر بحوراً قليلة التفعيلات. وفي العربية والفرنسية على السواء لا يؤخذ بنظام الشطرين اعتباطاً وإذا كان ذلك لا يجد تعليله في العروض العربي فقد علّله الفرنسيون بما يشبه أن يكون من الاستراحة القصيرة التي تفترض لصالح المعنى والصوت. ثم يضاف إلى هذا أن العروضين معاً قبل محاولات التجديد يفترضان التقفية. ومهما يقع فيهما من اختلاف الضوابط التي تحكم هذه الظاهرة فإن ذلك لا يتجاوز إلى نظام الشطرين. ويجدر بالملاحظة هنا أن ما يعرف في عيوب الروي العربي بـ (التضمين)[80] يقع هو الآخر عيباً في الروي الفرنسي وفي (الفن الشعري)[81] يصوغ «بوالو» توصية بارعة في أن تنغلق حدود البيت على معنى مستوفى. صحيح أن ذلك لم يكن يحمل طابع القاعدة الصارمة، وأن (التضمين) ظل مسموحاً به في حدود ضيقة على أنه أبداً مظهر ضعف، وإن وقع لهذا استثناء فقد بقيت العربية والفرنسية على السواء تؤمنان بوحدة البيت الشعري وتقفيته. **وإذا صحّ هذا فالفرنسية متهمة هي الأخرى كالعربية بأن قصيدتها التقليدية لا تصاغ على معنى الوحدة العضوية من حيث بناؤها الفكري ولا على معنى القصيدة «السمفونية» من حيث بناؤها النغمي!**

ويلاحظ في تأريخ الآداب الفرنسية أن العروض الكلاسيكي لم يستهدف لتجريح تتجاوز قسوته إلى تجريده من كل مبررات البقاء إلا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وراء ظهور الرمزية! ثم يقع في تأريخ الآداب العربية مثل هذا الذي يقع في تأريخ الآداب الفرنسية. وتتعرّض بحور الخليل لنقد يجردها هي الأخرى من مبررات البقاء ويؤكد أنها لم تعد قادرة على أن تلبّي حاجات العصر سواء ما اتصل منها

---

(79) تعود هذه التسمية فيما يراه بعض مؤرخي الأدب الفرنسي إلى شاعر من شعراء القرن الثاني عشر هو (الكسندر دي باري).

(80) هو إدخال بيت آخر بصورة لا يمكن معها استقلال أحدهما عن الآخر نحو قول الفرزدق:

يجود وإن لم ترتحل يا بن غالب إليه وإن لاقيته فهو أجود
من النبل إذ عم المنار غشاؤه ومن يأته من راغب فهو أسعد

(81) منظومة في قواعد الشعر من وجهة نظر الكلاسيكية.

بتوظيف الشعر في غير ميادينه التقليدية، وما طرأ على الذوق الموسيقي العام من تحول إلى التنويع وكانت هذه البحور تؤثر القرار الرتيب، ولعل هذا هو الذي يفسر ظهور ما يعرف بـ (القصيدة الحرة) أو بـ (حركة الشعر الحر). وما نظن أن تلمّس التشابه بين هاتين الحركتين يقع بغير جدوى فقد ظل يلاحظ على الحركة العربية أنها تجديد في التقليد وأنها تفتقر إلى الأصالة[82].

فما حقيقة الرمزية وهي التي تبنّت دعوة الخروج على تقاليد العروض الفرنسي؟ وما حقيقة المدرسة الحرة التي تبنّت دعوة الخروج على تقاليد العروض العربي؟ ثم ما الذي يتشابهان فيه وما الذي يختلفان؟ وإلى أي مدى يمكن أن تكون مدرسة الشعر الحر ذات أصالة في دعوتها أو ذات تقليد؟ ذلك هو ما سنعرض له فيما يأتي من هذه الرسالة.

ـ 4 ـ ماذا نقصد بالرمزية؟

انطلاقاً من أن التغيير في الحياة الفكرية، والأدب أحد مظاهرها، يتم في الغالب على معنى الفعل ورد الفعل فإن الواقعية هي الاتجاه الذي كان يسود قبل ظهور الرمزية وراء سقوط الرومانطيقية. وكانت الرومانطيقية في جوهرها انتفاضاً على الكلاسيكية التي تضع ثقتها الكاملة بقدرة العقل على أن يضبط الحياة الأخلاقية والنشاط الجمالي ودعوة ترشح الإحساس الفردي والخيال بديلين للقيام بهذه المهمة! ثم لا يبقى ما يبرّر أن تمتد الرومانطيقية في الحياة الأدبية على معنى الاتجاه السائد وراء الأربعينات من القرن التاسع عشر فيتعرّض «المصدورون»[83]، وكانوا بدعة العصر المحببة إلى النفوس لنقد ساخر، وتلاحظ بوضوح ملامح نقلة جديدة من أدب لصيق جداً بالذات بعيد جداً عن الواقع إلى أدب لصيق جداً بالواقع بعيد جداً عن الذات!

ولا يقع التحول بغير مبررات وكان يبدو أن الذي يجيء منها في الطليعة هو هذا التنافر الكامل بين الفن والمجتمع. وعلى وجه الدقة كان المجتمع عادي التفكير محباً للهدوء والرفاه ثم كانت الرومانطيقية في الجانب الآخر تنطوي على بذرة موت مؤكد

(82) مقال الدكتور سليم النعيمي في جريدة «الجمهورية»، عدد 65، عام 1964م، ص 3.
(83) لقب أطلقه الناس على الرومانطيقيين لشغفهم العميق بالتعاسة والمصدور يمثل أرقّ صورها.

لأنها تؤثر المبالغة ولا تصحّح ذاتها بما يقع بالفعل. وقد استغل النقد المضاد هذا الضعف فألحّ على تعريته وكانت العقول التي بهرتها الرومانطيقية زمناً تعود إلى صوابها مبهورة هذه المرة بتيار علمي شديد الحيوية يمارس عملية تغيير عميقة في صورة العالم المألوفة. ولم يكن بد في ظل هذا النشاط من أن تتحرّر هذه العقول مما يربطها بأدب الفترة وهو أدب صنعه الخيال بعيداً عن الأرض والحياة.

والواقع أن العلم وراء التحوير الجديد في مفهومه التقليدي، وكان يمثل صورة من صور الطموح للكمال في هذه الفترة استلفت إليه أنظار الجميع. ولعل أبرز ما كان في تفكير الجيل مما يقع في وظيفة العلم على هذا المعنى الذي يضاف إلى مدلوله المألوف أنه دعي إلى أن يتغلغل في كل شيء، وأن يفسّر كل شيء، وأن يكشف للإنسان عن سر وجوده بعامة وعن سر وجوده هو بخاصة وأن يقطع برأي حاسم في تأريخ الشعوب والأفكار مُسْتَبدَلاً في هذا كله، وعلى امتداد الزمن بالرؤية الدينية والتأملات الفلسفية!

ثم إنه ينبغي أن نعترف بأن التقدم العلمي كان من السرعة بحيث استطاع أن يبهر العقول حقاً. وكانت أسماء كوفيه، وكلود برنارد، وباستور، وبرتللو، وفابر تمثل على الحقيقة انتصارات علمية لامعة أدهشت العالم. ولعل ما انتهى إلى الفرنسية بالترجمة من نظرية دارون في أصل الأنواع، ويقع ذلك وراء النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فتح للعلم هو الآخر دروباً جديدة ظل الالتزام بسلوكها يتم في إطار الثقة الكاملة بالوصول إلى اكتشافات مثيرة.

ولم يكن ممكناً أن يقع ذلك كله ثم لا تهتزّ به العقول ولا يطرأ على الفن تعديل! والواقع أن العلم كان في البدء منهجاً وحسب. وهو منهج يتلخص في ملاحظة صابرة للوقائع على هذا المعنى الذي يفرض الخضوع الكامل لها. وقد تبنّى الأدب هذا المنهج فاحتك هو الآخر بالوقائع في محاولة جاهدة لتجميعها ونقلها نقلاً فوتوغرافياً لجمهور الناس.

لقد كان البحث عن الوثيقة فيما يبدو يمثّل في الحياة الفكرية بخاصة اهتماماً امتد إلى أبعد من الفيزياء والتأريخ امتد إلى الفن! شيء آخر لا بد من ملاحظته في هذا الصدد فقد ظهر للناس فجأة أن العلم قادر على أن يبدّل من نمط الحياة التي يعيشون وأن توظيف كشوفه في التصنيع يؤدّي إلى اليسر والرفاه فصنّعوه. وكان يبدو منطقياً أن يقفو الفن أثر العلم في هذا السبيل، بل كان على وجه الدقة عاجزاً عن أن يختط لنفسه طريقاً غير هذا الطريق. ويلاحظ أن الاهتمام الشديد بالتصنيع كان يفرض

تعديلاً في شروط الخلق الأدبي، وتغييراً في طبيعته، ولعله من هنا لم يعد مقبولاً أن يصاغ أدب عالٍ لا يروق لغير النخبة، ويعود من الضرورة الملحة أن تتضاعف صياغة أدب عادي يخادع بالسطحية تملقاً للذوق العام. وكان هذا على الحقيقة هو الذي يفسر نجاح الصحافة التي شهدتها الفترة ويرهص بأن تمتصّ كل ما يتوافر من نشاط في الحياة الأدبية وتحت تأثير هذا كله تكوّنت مدرسة جديدة عرفت بـ (الواقعية). والواقعية في بعض خطوطها العريضة نشاط فني يعكس بحياد المرآة أو بحياد الطبيعي الذي لا يفرّق بين زهرة عطرة ونبتة سامة! وهو يبالغ في اعتماد الوثيقة مدفوعاً بنزعة علمية شديدة الحيطة حتى أن نعتاً، أي نعت، لا يبدو مقبولاً ما لم يشفع بدليل عليه، وحتى أن المشاعر ينبغي أن تخضع لضرب من التحليل الكيميائي! وهو مضافاً إلى هذا وذاك يقدّم الشكل فعنده أن التعبير ينبغي أن يتعرض إلى عملية تحكيك ترشحه لأن يكون دقيقاً جداً في الإفصاح عن الواقع.

هذه هي على نحو الجملة أصول الواقعية، وهي أصول يقع في طليعة أهدافها أن تفصل الإنسانية عن الفن، والفن ـ وتلك حقيقة مؤكدة ـ لا يمثل قيمة فكرية إلاّ بقدر ما يتضمن من هذه الإنسانية. وإذا كنا في صدد شعر واقعي ليس غير فنحن واجدون فيما يعرف بالبرناسية(84) مظهره الكبير. والبرناسية عبر ما يعرف لأقطابها من شعر نزعة تتطرف في التصاقها بالواقع، وتبالغ في ابتعادها عن الذات ولم تكن هذه النزعة بدعاً في الشعر وإنما كانت تشيع في الحياة الفنية بعامة، وكان ذلك موصولاً ـ وتلك حقيقة سبقت ـ بما انتهى إليه العصر من تطورات علمية بالغة الأهمية لم يكن من السهل أن تفلت أية ظاهرة تقع في حدود النشاط الفني من أن تتأثر بحقائقها وبمنهجها معاً. ذلك هو جوهر النزعة، أما على وجه التفصيل فقد كان العلم في تصوّرها مدعواً إلى أن يوظف كل طاقاته لخدمة الشعر، ولعله من هنا كان على البرناسي أن ينسى ذاته وأن يفرض على قلبه صمتاً مطبقاً تحوطاً لما يمكن أن يتسلل من خفقاته إلى قصيدته فيقلق ما استقرّ من طابعها الموضوعي المحايد. ثم كان عليه وراء هذا وذاك أن يقع على التعبير العلمي الدقيق الذي يمثّل الجزء اللفظي المساوي في معادلة المعنى والمبنى.

وراء هذا كله يلاحظ أن القصيدة البرناسية وإن صاغ جمالها أحياناً عقل صناع ظلت تفتقر إلى حرارة العاطفة وظل ينقصها نسغ الحياة.

---

(84) نسبة إلى «بارناس» وهو جبل في اليونان تقول الأساطير اليونانية إنه موطن آلهة الشعر.

ثم تصرّمت ثلاثون عاماً وراء ظهور الواقعية (1850-1880) ولم يكن صعباً أن يلحظ الراصدون لتطور الحياة الفكرية ملامح نزوع إلى التغيير انطلاقاً من مبدأ الفعل ورد الفعل في صراع الأفكار. وكان يشير إلى هذا ما يقع في قطاع الفن من نشاط يطغى عليه طابع المثالية[85] حتى كأن الواقعية لم تعد تصلح لأن تمثل روح العصر فيما يظن.

ومهما يكن من أمر الأنواع الأدبية التي بقيت تمارس نشاطها في حدود الواقعية، وكان المسرح فيما يبدو طليعة هذه الأنواع، فإن حاجة الفترة إلى المثالية ظلت تستعلن في القطاع كله وإن وقع ذلك على اختلاف في درجات وضوحه. لقد عادت الواقعية نشازاً في نسق الظروف الجديدة وفي رأس هذه الظروف إفلاس المادية، وكان العلم قد أفلس هو الآخر في حدود ما كان يرجى تحقيقه من وعوده الكبار. ثم كان من هذه الظروف ما يلاحظ على الواقعية من زهو يتجاوز المعقول حتى كأنها وحدها الحقيقة التي لا تناقش. ثم هي لا تقف عند هذه الحدود حتى تلغي ذات الفرد إلغاء كاملاً وحتى تنزلق بإفراط إلى ضرب لا يطاق من الفظاظة!! ويقع بين الظروف مضافاً إلى هذا كله تأثير الخارج. فقد كانت فرنسا عشية هذه الردة شديدة الشغف بـ «دستوفيسكي» و«تلستوي» و«فاجنر» و«إليوت» و«رودنباخ» و«ماترلنك» و«فرهارن» وكان هؤلاء على تفاوت حظوظهم من المثالية، وتشابههم في النزوع إلى الغموض يكشفون عن أسلوب جديد في إدراك الأمور والتحسس بها.

ثم إذا كانت البرناسية هي التطبيق الشعري للواقعية ـ وتلك حقيقة سبقت إليها إشارة ـ فإن الرمزية هي التطبيق الشعري للمثالية، لا على معنى أنها لا تتجاوز إلى غير الشعر من أنواع الأدب الأخرى ولكن على معنى أنها في الشعر بخاصة، تكشف عن كل حقيقتها.

والرمزية على وجه الدقة رؤية جديدة للشعر تتناسق مع ما انكشف من فشل الإيجابية العلمية في «نفي» العجيب والمجهول[86] وكان بقاؤهما حقيقة لم يكشف عنها النقاب يقتضي أن يتسع منهج الوصول إلى المعرفة حتى أن الذي يدركه العقل لا يعود وحده الحقيقة الواقعة وإنما يعود من هذه الحقيقة ما تدركه القوى الروحية

(85) كمحاولات «بول بورجيه» في النقد، و«بيير لوتي» في القصة، وفرلين ومالارمه في الشعر.
(86) أنطون غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، ص 15-16.

كذلك. ولعل الذي يعنينا من هذا كله أن الفصل بين الموضوع والذات، في الخلق الفني بخاصة، على نحو ما يقع في البرناسية قانون علمي يفقد صرامته وراء إفلاس الإيجابية ودمغها بالضعف، وأن الذات حين تتطهر من أدران الجسد قادرة على أن تكتنه الحقيقة، أية حقيقة، لأنها تكون حينئذ قد انتهت إلى «النرفانا» في مصطلح بوذي، وإلى «وحدة الوجود» في مصطلح صوفي. وكان هذا يعني أن قصيدة الشعر من وجهة نظر مثالية أو من وجهة نظر رمزية إذا قصدنا إلى تعبير أدق تعود وحدة عضوية حية يختلط فيها الموضوع بالذات وكانت قبل، من وجهة نظر واقعية صورة فوتوغرافية تصلها بذات المصور عملية نقل آلي محايد!! لقد كان الموضوع في إطار الإيجابية العلمية يمثل حقيقة خارج ذاتنا مستقلة عن إرادتنا تتأبى أن نحسّها وفق هوانا. والموضوع في مختلف صوره: إما منظر من الطبيعة ينكمش في حدوده وتشيع فيه روح غير التي نحسّه بها وإما لوحة من التأريخ يفرض إطارها فقه بالغ الدقة بالأحداث، وإما مشهد مما يحياه الناس بالفعل يحدّد فترته التأريخية ما يقع في هوامشه من معطياتها الحضارية، وإما غير ذلك مما يعدّ في الحقائق الموضوعية لأفكار تنتمي إلى عالم الفلسفة. ويلاحظ أن وفرة التفصيلات ودقتها في قصائد «البرناسيين» وكانوا يمثلون في الشعر مظهر الواقعية الكبير تصادران حرية التفسير الشخصي للشاعر وتقصران عمله على النقل الفوتوغرافي الآلي. **لقد كان الأفق محدوداً، إذن، من كل جهة، وكان مستحيلاً أن يمتد البصر وراء هذه الحدود المقفلة!!**

أما في طبيعة الأسلوب ـ ونحن نتحدث عن البرناسية ـ فقد كانت صوره ممعنة في النقاء، وكانت مجازاته مفرطة في التناسق. ثم كان البيت من حيث عروضه بارع الهندسة منذ الكلاسيكية ولعله من هنا كان بارع الإيقاع كذلك ولكنه بيت ظل في جوهره يقتصر على بريق الذهب وصلابة الرخام! وهكذا بقي حلم الشاعر ـ وهو الذي يمثّل على الحقيقة أصالته ـ أسير هذا السجن الأنيق الوضيء! ولكنه بقي من أجل ذلك ينزع إلى التحرر. والواقع أن الشعر الفرنسي ظل إلى ظهور الرمزية مداناً بأنه يصنع قصيدته أبداً بوسائل النثر على سعة ما بينهما من اختلاف في الطبيعة: فهو يصف، ويشرح، ويقصّ سرداً مرة، وحواراً مرة، متأثراً في كل ذلك بمناهج المناطقة وأصول البلاغيين. ومعنى ذلك أنه كان على اختلاف منازعه وتردده بين الاتجاهات خطابياً استدلالياً في آن واحد. **فكيف تتم له نقلة بعيداً عن هذه التقليدية المدانة بالضعف؟**

لقد كان المناخ وراء إفلاس الواقعية صالحاً لمثل هذه النقلة، وكانت الصيغة التي تمثل ردة الفعل المثالية في الشعر وتحقق هذه النقلة هي (الرمزية).

وسواء أكان لا بد من الرمزية، وهو أمر معقول جداً في ظل المثالية، أم كان للشعر مندوحة عنها، وهي إذ تقع على هذا النحو تقع اختياراً على معنى النزوع إلى التجديد فقد كانت على كل حال إلغاء كاملاً لما يبدو أنه حدود بالغة الدقة وتفصيلات تحمل طابع الإفراط في كونها خاصة. ومن هنا لا يعود ممكناً أن يقاد القارئ إلى المعنى كما لو كنا نأخذ بيده إلى غاية، أو أن يحاط علماً بما يشبه أن يكون من عمل الدليل في التعريف بالأثر لسائح غريب!! وهو في معاناته لاكتناه المضمون لا يعود سائغاً أن تسمَّى له الأشياء ويكشف عن غوامضها. وفي الرمزية مقولة تؤكد أبداً أن الوضوح في العمل الشعري إلغاء لجزء كبير من الاستمتاع به وقد قدّر أن يقع هذا الاستمتاع في الأصل على دفعات! ولعله من هنا يصار إلى أن يستبدل الإيحاء بالوضوح. وعلى نحو الدقة كان هذا يعني إغراق الأشياء في أنصاف الظلال، وترحيل الأفكار إلى أصقاع بعيدة يتناهى إليها الإدراك مكدوداً. ذلك أننا حين نكون مع الشيء بصدد التعريف بحقيقته النقية ينبغي أن ينتزع من جوه الطبيعي، كذلك حين نكون مع الفكرة بصدد ترشيحها للدلالة على معنى محدّد فإنه ينبغي أن نقتطع منها بعض أجزائها، تلكم مقولة تجد منطقها المقنع في أن الواضح غارق أبداً في اللاشعور ولعله من هنا يجب أن يبقى جزء غامض في كل عمل فني كبير. والواقع أن الكتاب الذي يبتذله الوضوح لا يستأهل في الغالب عناء قراءته وشبيه في ذلك ما يروق في الأدب للعامة دون النخبة ـ ونحن نلاحظ هنا في تقسيم الناس رصيدهم من الثقافة ـ ثم أي شعر هذا الذي يبدو سهل المأخذ دون أن تمسّ حاجة إلى فهمه هجساً! من هنا ينبغي أن يصطنع الشعر وسائل الموسيقى، ذلك أنها وهي تعجز عن أن تدل دلالة واضحة على الأشياء تستطيع أن تشير إليها من بعيد، وبهذا تخلق فينا حالات شعورية نغنيها بالصور كل وفق هواه بحيث تختلف من فرد إلى فرد ومن ظرف إلى ظرف[87].

وكان يبدو في ضوء هذه الرؤية الجديدة للظاهرة الشعرية أن يقع تغيير في الشكل تناسقاً مع الذي يقع منه في المضمون ولعله من هنا يصار إلى تجربة في لغة الشعر بحيث تعود أكثر التصاقاً بالفردية وأبعد عما يشبه أن يكون من «الزي الموحد» الذي

---

(87) هذه الأفكار في الرمزية لرينيه دوميك، مقتبسة بتصرف من دراسات في الأدب الفرنسي، السلسلة الرابعة، باريس 1901م في نسخته الفرنسية.

تفرضه الضوابط اللغوية العامة في التعبير. على وجه الدقة كانت التجربة تنزع إلى أن تحرر تعبير الشاعر من الخضوع لسلطة «القالب الجاهز» الذي يحمل طابع العموم. ويلاحظ بوضوح أن التجربة تقصد وراء ذلك إلى تعبير لا يقع في حدود المنصوص عليه في معجمات اللغة، وكان الإفصاح عن الذات وعن كل ما يتصل بها وحدها هو الذي يمثّل مسؤوليته البيانية. ثم كان اتجاه بخاصة، ينزع في التجربة إلى ضرب من التغيير في طبيعة العلاقات الصرفية والنحوية التي ظلت تحكمها إلى ظهور الرمزية قوانين تتلاقى كلها على تصريفها في مسالك «المدرك بالعقل». لقد كان هذا يعني أن تتجمّع الألفاظ حين نكون في صدد التعبير عن معنى يدركه الجميع وفق علاقات شعورية لا وفق علاقات منطقية. ويلاحظ أن هذا وحده هو الذي يرشح المجموعة اللفظية لأن تفصح عن انطباع خاص. وفي إطار التعبير كان ذلك غاية ولكن الشعور بها لم يكن يقع بغير تفاوت في درجات وضوحه.

وفي العروض كان يتمّ على أيدي الرمزيين إصلاح خطير الشأن وراء أول محاولة للتغيير في الوزن الإسكندري أو «الوزن الكامل»(88) فقد ألغوا نظام الشطرين وتلاشت وحدة البيت فيما يعرف بتدفقية القصيدة، ولم يعد للوقفات والنبرات مواضعها التقليدية المقررة بل عادت وقفات ونبرات حرة تقع حيث يناسبها في سياق التدفق. وكان يبدو أن الذين ظلوا يؤمنون بوحدة البيت لم يسلموا من التأثر بهذه النزعة المتحمسة لتغيير جذري في العروض فخرجوا ـ وذلك جهد المقل ـ على نمطية البيت وألغوا ما كان يقع في ضوابطه القديمة من ضرورة الالتزام بعدد ثابت في تفعيلاته. وهكذا تخلص العروض من تقليدية العلاقات الحسابية المقررة في البيت الشعري وسقطت قاعدة الضبط العددي للمقاطع ـ وهي قاعدة يلاحظ أنها قديمة قدم الشعر الفرنسي نفسه.

والواقع أنه إذا جاز أن ينسى الرمزيون وغير الرمزيين ما كان التقليديون قد افترضوه في عدد المقاطع التي يتألف منها البيت فإنه لم يكن يجوز أن يلغى إلغاء كاملاً، وعلى الحقيقة كان هذا يعني أن الرمزية في صدد التقطيع العروضي تستبدل الانطباع التقريبي بالدقة الحسابية التي لا تقبل التشكك. صحيح أن البيت كان يتألف من

---

(88) من وجهة نظر تقنية حاولت الرمزية تحرير الشعر الفرنسي بمختلف أشكاله من قوانين التقطيع العروضي الثابتة وتسلط القافية وجربت ما يعرف بالشعر الحر. والواقع أن المحاولة كانت قد نجحت على الجملة. رينية لالو، تاريخ الآداب الفرنسية المعاصرة، 1922م.

تفعيلات لا ضابط لها من حيث عددها الحسابي ولكن ذلك لا ينبغي أن يفهم على إطلاقه، فالعدد كيفي حين نكون في صدد أذن بادئة فإذا انتهينا إلى أذن متمرسة يعود «الكيف» عدداً يضبطه إدراك لاشعوري بالتوازن. وفي هذا الضوء يلاحظ أن الرمزيين اصطنعوا أوزاناً غير مألوفة وتشككوا بكل ما يحمل طابع الدقة والثبوت في العمل الشعري. وكان يبدو أن وجهتي نظر تختلفان فيما يربط القافية بالمعنى فعند بعض الرمزيين أن البيت يمثل كلمة واحدة ممتدة تنتهي بانتهاء المعنى ثم تجيء القافية لتسجل خاتمة هذه الكلمة الطويلة. ويلاحظ أن ما يعرف بـ (التضمين) وكنا قد عرضنا له من قبل لا يعود له مصداق في ظل هذا التصور، وعند آخرين ـ وتلك وجهة نظر ثانية ـ يعود التضمين في إطار الاستعمال المألوف ظاهرة مشروعة وتعود القافية مجرد رمز موسيقي يمكن أن يتعدّد بقدر ما يراد له أن يتعدّد في قصيدة الشعر، ثم تكون وظيفتها وهي تتتابع واحدة إثر أخرى أن تدلّ على نهايات الأبيات، أي على جملة العناصر التي يتألف منها ظاهر البيت وحده، وأن تقع فيه «نغمة شكل» إذا جاز التعبير! وفي هذا تكمن كل قيمتها الفنية. وحين تفضي وجهة النظر الأولى إلى قصيدة نثر بالضرورة يحدّد المعنى والنحو معاً تقطيعها العروضي تبدو وجهة النظر الثانية أغنى بالنغم وأقرب إلى طبيعة الشعر.

وأخيراً فإن الرمزيين وهم يلحّون على العروض التقليدي تغييراً في ضوابطه، وتحويراً في أسسه واستبدالاً بطبيعته طبيعة أخرى أحياناً كانوا ينزعون إلى عروض أكثر تنوعاً ومرونة وأجدر بتناسق نغمي دقيق ومعبّر. والحق أن الهدف ظل هنا أيضاً محصوراً بإطار الفردية. وينبغي أن نفهم بالفردية هنا معنى يتجاوز الشاعر إلى قصيدته، وعلى وجه الدقة إلى موسيقاها التصويرية إذا جاز التعبير ذلك لأن القصيدة الرمزية تنتمي إلى الموسيقى على نحو ما تنتمي القصيدة البرناسية إلى الفنون التشكيلية. ويلاحظ هنا أن ما يرافق القصيدة الرمزية من هذه الموسيقى لا يقصد به إلا هذا الذي يتناسق مع الهزة الداخلية لكائن ينفعل. ثم إنه إذا كان ينبغي الاعتراف بأن هذه الهجمة القوية على تقليدية الشعر قد رافقها كثير من الجلبة والزهو والمبالغة في أهمية الشعر الحر فإنه لا ينبغي أن ننكر أن هذه الهجمة وقعت في وقتها المناسب وأنها أثمرت. والواقع أن العناصر الممتازة في تقنية الشعر التقليدية خرجت وراء هذا الامتحان أشد صلابة وأكثر قوة.

ولكن الذي يلفت النظر أن الرمزية على حيويتها ـ وكانت قد ظهرت في أواسط

الثمانينات من القرن التاسع عشر ـ لم تستطع أن تعيش أكثر من عقد ونصف العقد على وجه التقريب وأن السنين الأولى من القرن العشرين شهدت انصرافاً يوشك أن يكون تاماً عنها، ونزوعاً للعودة إلى القديم في محاولة لتلقيحه بالجديد. ولعل مما يلفت النظر كذلك أن يهتف رائد كبير من روّادها وإن انتسب عنصرياً إلى اليونان، هو (جان ماريا) فيقول: «**إن غريزتي سرعان ما نصحتني بوجوب العودة إلى الكلاسيكية الحقة، وإلى عروضها التقليدي الصارم. وبشجاعة أعلن انفصالي عن زملائي من شعراء الرمزية وأنا بينهم في قمة مجدي**»[89]..

والحق أن الذي كان يتوارى وراء الرمزية هو إخضاع الناس إلى شكل واحد من الحقيقة. لقد كان الفكر الجديد يرفض أن نحتضن العالم بنظرة واحدة، ذلك أن للعالم أكثر من جانب تقتضي رؤيته أكثر من نظرة[90].

هذه هي صورة الرمزية في أدب الغرب فما الذي يربطها بحركة الشعر الحر في العراق بخاصة.

ـ 5 ـ الرمزية وحركة الشعر الحر

مرة أخرى نعود إلى البصري لنصل ما انقطع من حديثه في مدارس الشعر العراقي الحديث. وعند البصري أن ظاهرة الانطلاق هي التي تميّز شعر ما بعد الحرب العالمية الثانية في الغالب. وتتسع الظاهرة فلا تقتصر على العروض وحده وإنما تمتد إلى الجديد في طريقة التناول والمبتكر في أسلوب التعبير. وكان يبدو عبر التطبيقات أن الذي يتمّ على أيدي الرمزيين في الغرب من تغيير عميق في ضوابط العروض وتقاليده تناسقاً مع الرؤية الرمزية للفن الشعري لا يقع مثله في الاتجاه المنطلق على نحو ما يعرضه البصري! ففي قصيدة عمودية كان بلند الحيدري مثلاً يتحرّر باعتراف البصري من خواطر الغزل التقليدية[91] ثم ينتمي انتماء حقيقياً للاتجاه الجديد:

---

(89) م. ن، ص 266.

(90) انظر بحث «الرمزية»، دانييل مورنه، تأريخ عام للأدب الفرنسي، بلا تاريخ.

(91) من أدلة هذا التحرر عند البصري أن الحيدري لم يقل أبكاني الفراق، وهزل جسمي، وشحب لوني وطال ليلي وإنما قال: لا تسألي القلب... ولم يقل أكاد أموت شوقاً إلى

لا تسألي القلب عن تأريخ أغنية ... رعناء جفّت على قيثار ماضيه
لا تسألي القلب ما فيه سوى خشب ... تكاد تلمسه الذكرى فتوريه
أطلقته طائراً في قلب عاصفة ... فما استقرت على شيء أغانيه
حتى استفاق على دنيا مدنسة ... ونبه العار إحساس اللظى فيه
فراح يحرق بالتفكير ما رسمت ... أنامل الإثم في رؤيا دياجيه
وجئت أبحث في عينيك عن حلم ... هاد أعيش على نجوى أمانيه[92]

وعلى وجه الدقة كان هذا يعني أن الأوزان التقليدية العربية ليست عاجزة عن استيعاب الجديد في طريقة التناول وإنما هي القرائح التي تعجز عن ذلك، وهكذا تعود المشكلة مشكلة كفاءات لا مشكلة مواضعات! ثم يكون من لوازم ذلك أن محاولة التغيير في ضوابط العروض كلياً أو جزئياً لا يعود لها ما يسوغها لأن ما يصار إليه من الجديد في طريقة التناول، أو في تطوير التعبير بعيداً عن المعطى البلاغي القديم لا يضيق بعروض الخليل ذرعاً، ولا يضيق عروض الخليل به ذرعاً هو الآخر. وينبغي أن نتذكر هنا أن الرمزيين في الغرب يسوغون محاولة التغيير العميق في أوزانهم المألوفة بعجزها عن استيعاب الرؤية الرمزية الجديدة لفن الشعر. وحتى حين يفترض أن التحرر من ضوابط الخليل يقع إغناء لبحوره لا استغناء عنها، وفي هذا التقدير يمكن أن يتسع في إطار العروض تجديد مستقل عن الرؤية الفلسفية يبقى أن الذي يميّز المنطلق وغير المنطلق في الاتجاه بعيداً عن الموسيقى، غامض فيما يذهب إليه البصري من مقاييس. لأن التحرر من القيود السياسية والفكرية وعمق التحليل والتفسير والتأمل، والجدة والابتكار في التعبير والخيال وانتقاء اللفظة[93] مفاهيم حمالة أوجه تقع على وجهة النظر وعلى نقيضها في آن واحد. ماذا نسمّي مثلاً هذه الخواطر في موضوع «راعي الغنم» لمحمد مهدي الجواهري مقارنة بخواطر الحيدري

= رمان الصدر وتفاح الخدود وليل الشعر الفاحم ولكنه قال: جئت أبحث في عينيك عن حلم أعيش على نجوى أمانيه. ثم هو يأبى وذلك عند البصري من تحرر الفكر أن يرزح بين أغلال الغرام أو أن تستعبد تفكيره امرأة تعيش في دنيا مدنسة. مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 53.

(92) الصفحة نفسها من م. ن.

(93) مقال في الشعر العراقي الحديث، ص 52.

السابقة من حيث أنها تتميز بعمق التحليل أو من حيث تصطنع غير المألوف في التعبير عن فكرة أو انفعال على الأقل؟

لبس العباءة واستقلا بقطيعه عجلاً ومهلا
وانصاع يسحب خلفه ركباً يعرّس حيث حلا
أوفى بها صلاً يزاحم في الرمال السمر صلا
يرمي بها جبلاً فتتبع خطوه ويحطّ سهلا
أبداً يقاسمها نصيباً من شظيف العيش عدلا
يصلى كما تصلى الهجير ويستقي ثمداً وضحلا
يومي فتفهم ما يريد ويرتمي فتهب عجلى
يقفو بعين النسر يرقب أجدلاً ذئباً أزلا
ويحوط كالأسد اجتبى أشباله جدياً وسخلا
أوفى على روض الحياة يجوبه حقلاً فحقلا
وارتدّ يجمل ما يصون دماً وما أغنى وقلا
نايا يذود به الونى ويلوّن النسق المملا

* * *

يا راعي الأغنام أنت أعز مملكة وأعلى
لله ملكك ما أدق وما أرق وما أجلا
يرويك من رشفاته قمر السماء إذا أطلا
ويقيك في وعث السرى وهج المجرة أن تضلا
وتلمّ في الأسحار عنقود النجوم إذا أطلا
أبداً تشيم الجو تعرف عنده خصباً ومحلا
وتكاد تغرف وابلاً حذقاً وترشف منه طلا
تزهى بأن الأرض خضراء زهت نبتاً وبقلا
وتود لو حنت الفصول على الربيع فكن فصلا
ولو ان كل الناس مثلك من غضارتها تملى
أعطيت نفساً لمت الأجزاء حتى صرن كلا

عــريــان مــن عــقــد الــنــفــوس عــصــلــن فــاســتــعــصــيــن حــلا
لــم تــرع مــن شــجــر الــتــكــالــب وارفــاً حــقــداً وغــلا
وجــهــلــت مــتــرفــة الــحــيــاة تــذويــت كــســلاً وذلا
لــم تــخــشَ بــؤس غــد يــشــوِّه مــن جــمــال الــيــوم شــكــلا
أطــيــافــك الــزهــر الــنــدي شــذى وألــوانــاً وظــلا
ومــطــارح الــمــعــزى تــعــاود عــنــدهــا وطــنــاً وأهــلا
وكــســرحــك الــراعــي تــعــن رؤاك مــعــلــمــة وغــفــلا[94]
حــيــيــت راعــي الــضــأن يــرعــى ذمــة كــبــرت وإلا
تــلــك الأمــانــة أودعــت أثــقــالــهــا كــفــؤاً وأهــلا
كــانــت لــه غــلاً وآخــر شــاءهــا لــلــنــاس غــلا
مــا أقــبــح الــدنــيــا إذا ضــلّ الــرعــاة ومــا أضــلا![95]

وماذا نسمّي مثلاً القطعة الأخيرة من قصيدته: «يا دجلة الخير» التي يخاطب فيها أخاه الشهيد «جعفر الجواهري» ووالدته التي تخطفها الموت وهو بعيد عنها لا من حيث انطلاقها من قيود المألوف في طريقة التناول بل من حيث احتواؤها أكثر من تعبير مبتكر:

ويا ضجيعي كرى أعمى يلفهما — لفّ الحبيبين في مطمورة دون
حسبي وحسبكما من فرقة وجوى — بلاعج ضرم كالجمر يكويني
يا صاحبي إذا أبصرت طيفكما — يمشي إليَّ على مهل يحييني
أطبقت جفناً على جفن لأثبته — حتى كأنّ شعاع الموت يعشيني
إني شممت ثرى عفناً يضمكما — وفي لهاتي منه عطر دارين
بنوّة وإخاء خلف ذي ولع — بتربة في الغد الداني تغطيني
لقد وددت وأسراب المنى خدع — لو يسلمان وأن الموت يطويني
لم أقوَ صبراً على شجو يرمضني — حران في قفص الأضلاع مسجون
تصعدت آه من تلقاء فطرتها — وأردفت آهة أخرى بآمين

(94) المعنى أن أطياف الراعي تتلون وتتخالف تلون أغنامه وتخالفها.

(95) بريد الغربة، براغ 1965م، ص 184-185.

ودبّ في القلب من ناموره ضرم ما انفك يثلج صدري حين يصليني[96]

وماذا نسمّي مثلاً آخر هذه الخواطر في «أم عوف» وهي بدوية كان الجواهري قد نزل وهو في طريقه إلى مدينة «علي الغربي» من لواء العمارة بالعراق ضيفاً عليها، ولقي منها كرماً وحسن ضيافة ـ مقارنة هي الأخرى بخواطر الحيدري السابقة من حيث الابتكار في التعبير والصورة المتخيلة وانتقاء الألفاظ:

يا أم عوف وما يدريك ما خبأت لنا المقادير من عقبى ويدرينا
أنّى وكيف سيرخي من أعنتنا تطوافنا ومتى تلقى مراسينا
أزرى بأبيات أشعار تقاذفنا بيت من الشعر المفتول يؤوينا
عشنا لها حقباً جلّى نذللها فتجتوينا ونعليها فتدنينا
تقتات من لحمنا غضاً وتسقينا وتستقي دمنا محضاً وتظمينا
يا أم عوف حرقنا كل جارحة فينا لنسرج هاتيك الدواوينا
لم يدرِ أنّا دفنا تحت جاحمها مطالعاً يتملاها براكينا

* * *

يا أم عوف وما كنا صيارفة فيما نحب ولا كنا مرابينا
لم ندرِ سوق تجار في عواطفهم ومشترين مودات وشارينا
لا نعرف الود إلا أنه دنف من الصبابة يعتاد المحبينا
فما نصابح إلا من يماسينا ولا نراوح إلا من يغادينا
يا أم عوف ولا تغررك بارقة منا ولا زائف من قول مطرينا
غفلاً أتيناك لم تعلق بنا غرر ولا حجول وإن رقّت هوادينا
إنا أتيناك من أرض ملائكها بالعهر ترجم أو ترضي الشياطينا
إن لم يلح شبح للخوف يفزعنا فيها يلح شبح للذل يصمينا
يا أم عوف ألأوهام مضللة أم الأساطير يبدعن الأساطينا
من عهد آدم والأقوام مزجية خوف الشرور الضحايا والقرابينا
أكلما ابتدع الإنسان آلهة للخير صيّرها شر ثعابينا

* * *

(96) ص هـ من بريد الغربة.

يا أم عوف سئمنا عيش حاضرة … ترب سقطين شريراً ومسكينا
وحش وإن روّض الإنسيّ جامحها … قفر وإن ملئت ورداً ونسرينا
ضحاكة الثغر بهتاناً وحاملة … في الصدر للشر أو للبؤس تنينا
يا أم عوف وقد شبنا بمعترك … نرعى المقاييس فيه والموازينا
عمياً ندور على مرمى حوافره … معقودة بتواليه نواصينا
ما انفكّ فحش تظنيه يلاحقنا … حتى عدينا بفحش في تظنينا(97)

ثم ماذا نسمّي هذه الخواطر التي يصوغها صالح الجعفري في الحب مقارنة بخواطر الحيدري التي تقع في شواهد البصري على الانطلاق من إسار المألوف في حديث الغزل؟

لم يجبه الغناء فيك فإنا … شاعر في سواك لن يتغنّى
أسخط الأهل في رضاك ولما … لم يفز فيك مات لفظاً ومعنى
يا لطيفاً لم نلقَ ألطف منه … إن رأى في العشاق ألطف منا
أترانا لو صارحتنا العيون السود فيما انطوت عليه عشقنا
سالمتنا وديعة فاترات … ولمفعول سحرها أسلمتنا
كم تمنيت أن لي منطق الطير فألفت للأزاهير لحنا
ما الذي قاله الهزار فشقّت … زهرات الصباح جيباً وردنا
عاتب البلبل الوفي أخاه الورد في لهجة الوديع المعنّى
كما هززنا مهد الصبا لك فجراً … وعشياً لتستريح وتهنا
كم بمنديل نسمة الصبح عن وجهك … دمع الطل النديّ مسحنا
أو بعد العناء والسهر المضني تكون الأشواك أقرب منا(98)

وماذا نسمّي خواطر الشاعر الكبير حافظ جميل في ذكرى شهداء الوثبة العراقية الذين هزموا معاهدة «بورتسموث» عام 1948م:

رشأ بغيهبة(99) أغار … سلم المغير من العثار

(97) بريد الغربة، ص 59، 62، 63.
(98) علي الخاقاني، شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 349-350.
(99) الغيهبة: الجلبة في القتال.

صدع الزمام بمنكبيه وهزّ راسخه فهار
ومضى فلم يمسك به روح التهيب والحذار
يصليه خرطوم الحديد فلا يزيد سوى استعار
ينحو له أنّى نحا ويدور من حيث استدار
فكأنما انهمر الرصاص عليه في وهج النضار
يصطاده بيمينه فإذا هوت رفع اليسارْ
يكبو وينهض هاتفاً كالريح ليس له قرارْ
لا الليل عطل ساعديه عن الكفاح ولا النهارْ
غار البطولة فوق مفرقه ضمادة جلّنارْ
فتكت به زرق النصال فما تشبث بالفرارْ
لم يدر ذائده أمصطدم بأهيف أم جدارْ
يهتزّ من طربٍ بمشيته وما ذاق العقارْ
غرزت بجنبيه الحراب فما استفاقَ من الخمارْ
قد يسكر المتظلمون على بساط دم ونارْ
من داهم اليفع الصغير وقد تعوّد أن يجارْ
أتراه أعياه العقاب فشكّ حوصلة الكنارْ
للّه نومته الرضية والنجيع له دثارْ
ودّ (البراق) لو استقل جناحه الدامي وطارْ
أكبر بمعصوم غلت فيه حميته فثارْ
خطّ الخلود براحتيه وشاد من دمه منارْ
أمثير ذكرى الأربعين أثرت أوجع ما يثارْ
زرت الشهيد معفّراً ماذا خلعت على المزارْ
أوضعت إكليل المنون عليه أم إكليل غارْ
أغمرته بالورد أم بسخين أدمعك الغزارْ
حق الشهيد عليك أكثر من طواف واعتمارْ
نمّق لغضّ شبابه ورداً كمهجته ازدهارْ
نمّق له زهر الأماني لفّ ضاحكها السرارْ
نمّق له ثكل الأمومة والعشيرة والديارْ

نـمّـق لـه شـعـبـاً تـخـبّـط بـالـضـحـايـا فـاسـتـنـار[100]

وماذا نسمّي أخيراً هذه الخواطر في رثاء الدكتور طه حسين للدكتور عبد الرزاق محيي الدين من حيث عمق التحليل والتفسير والتأمل ومن حيث ابتكار التعبير والصورة واختيار اللفظة[101]:

حيّ مع الناس أحياء بما شعروا — لا الرأي يبلى ولا ذو الرأي يندثر
يأبى الفناء كتاب أنت سورته — تتلى والواحه آراؤك الغرر
وأنت آية هذا العصر مبصرةً — ما تُخطئ العين أو ما يَجْحدُ النظر
يبقيك هذا الذي أحييت من أدب — عفّاه من عرفوا منه ومن نشروا
بما استراحوا له من قائم درجت — على سيادته الأوهام والعصر
مرجمين رووا عمن رووا صعداً — للغيب ما استمطروا وحياً ولا سطروا
مخلفات وأمشاجاً لو التحمت — ببعضها لتعايا الطول والقصر
حتى انبريت لها بالشك تقتلها — علماً فتحيا بها موؤودة قبروا
يد صناع لو امتدّت إلى يبس — لأورق العود واحلولى له ثمر
ولو مشت لظلام الليل تقبسه — تنفس الصبح لم يأذن له سحر
سبحانك اللّه تؤتي النور فاقده — وتحجب النور عن قوم به بصر

* * *

يا أيها العيلم الهدار ما ركدت — رياحه أو سجت أمواجه الغزر
أتوا سواحلك الدنيا فخامرهم — أن يركبوا اليم فاجتازوا وما عبروا
مغررين رأوا نشزاً فأطمعهم — وما دروا أنه موج وينحسر
وأن غائرة في القاع فاغرة — تهوي بهم للألى من قبلهم غمروا

---

(100) حافظ جميل، نبض الوجدان، مطبعة الرابطة، بغداد 1957م.

(101) يسوغ الاستشهاد بالدكتور عبد الرزاق محيي الدين أنه هو الآخر وراء الحرب العالمية الثانية لم يكن من الشباب الذين يقصر البصري الانطلاق عليهم وحدهم أما أن النص يقع بعيداً عن الفترة المحددة للبحث فعند البصري أن ذلك لا ضير فيه والدكتور محيي الدين كالجواهري كلاهما من مدرسة واحدة فيما يعتقد وإذا جاز أن يمثل الجواهري مدرسته خارج زمنها جاز مثل ذلك للدكتور عبد الرزاق محيي الدين.

وأن من يركب الشطآن عارية ... غير الذي هو بالأمواج يأتزر
أنت ابن عشرين ما تلوى فتنهصر ... وابن الثمانين ما تطوى فتنكسر
صلب قناتك لم تغمز فإن عجمت ... كعوبها انماز من غيظ بها شرر
ذوداً عن الرأي أو نشراً لرايته ... بالقول يفلح والأقلام تشتجر
في حين للرأي أجناد وأسلحة ... وفي الأساليب مهزوم ومنتصر
وللبيان على الألباب هيمنة ... لم يرج إلا لمعقود بها ظفر
وفي القصائد أبكار محصنة ... وللأعاريض فحل شاعر ذكر
فليت مستجلبات الشعر قد عقمت ... وليت من فرطوا في عقدها عقروا
يا ثاني اثنين للعلياء دونهما ... تقعي الدهارير مما آدها السفر
ألف مضت وهي وحمى فيك مثقلة ... حتى ولدت فهل ألف بها أخر
عهدان من عمر الآداب قد نعما ... بالمبصرين هما الأوضاح والغرر
وغير ذينك أصداء وتسلية ... يزجى بها الوقت أو يحلو بها السمر
ويسألونك ما طه ولو خبروا ... ما عندهم منه لاستغنوا بما خبروا
والغيث يشربه الظمآن من قلل ... وربما سأل الأنواء ما المطر
هذا الذي أنا ألقيه وتسمعه ... له فلا العود من عندي ولا الوتر
والجامعات التي تعلوك شاهقة ... مما بنى وعلى آثاره عمروا
فالعلم زاد مشاع ليس يطعمه ... من أترفوا ويمنّاه من افتقروا
والدين محض قناعات متى أخذت ... بالكره آمن من دانوا بما كفروا
من جردوا الناس من رأي بأن حجروا ... عاشوا الحياة بلا رأي بأن حجروا
عايشت جيلك أصفى ما تكون له ... نبعاً وإن ساء ورداً بعض من صدروا
للجامعيين أبناء أب حليت ... به الرقاب وإن شبوا وإن كبروا
والمجمعيين إخواناً أخ كرمت ... به الأواصر واعتزت به الأسر
تخال من هيبة في الحفل يحضره ... إن الملائك في وادي طوى حضروا
لا يرفع الصوت إلا ريث يسمعه ... فإن أشاح فمبهور ومبتسر
تغضي اللحاظ على علم بغيبتها عنه فلم يؤت إلا خلسة نظر
أقصى الأماني ممن أغدقوا رتباً ... في الفضل إطراءة من فيد تبتدر
عاشت على فضله من زاده زمر ... وأفضلت فأتت من بعده زمر
من ناقدين على منهاجه نهجوا ... وباحثين على أضوائه سفروا
حتى الذين أتوا نهجاً يخالفه ... عاشوا بأنهم في خلفه اتجروا

نبت عميم تغشاه من احتطبوا   فألهبوا وسقوا خمراً من اعتصروا
مما يهون من خطب ألمّ بنا   إنّا على كرة يسعى بها قدر
وإن مصر على ما عاهدت ووفت   تبني الشوامخ ما قلوا وما نزروا(102)

لقد كان منطقياً أن تعدّ حركة الشعر الحر كل الانطلاق في الفترة على معنى أنها رؤية فنية جديدة تفرض تغييراً في ضوابط العروض القديم ليستقيم له أن يستوعب مضامينها. ثم يكون سهلاً في هذا الضوء أن تتمايز تجارب الشعر في انتمائها إلى اتجاه محافظ أو اتجاه متحرر. أما أن تمثل الحركة في جانبها الموسيقي وحده بعض الانطلاق ثم تمثل الجدّة في طريقة التناول، والابتكار في التعبير عن الخاطرة بعضه الآخر فقد جرت ميوعة هذين المفهومين إلى تخليط شديد في عملية التوزيع الدقيق لهوية الانتماء بين مختلف الاتجاهات. وكان ممكناً أيضاً أن تستقيم للبصري وجهة نظر منطقية في الكشف عن اتجاه شعري جديد لو أنه حدّد عمق التناول وجدة التعبير بتجنب المباشرة والتوسل بالإيحاء للإفصاح عن الأحاسيس والانفعالات حتى كأن الشاعر بهذا يشبه من يعبّر عن اعترافه بالجميل بباقة من الورود(103) ولم يكن يسيغ هذا على الحقيقة إلا الذين اقتنعوا بأن الشعر العربي موضوعاً وعروضاً وشكلاً ومضموناً وطريقة تناول لم يعد يصلح لاستيعاب المتغيرات الفكرية التي تتميز بها الفترة. وإذن يظل في رأينا أن من يؤرخ للشعر العراقي الحديث منذ مطلع هذا القرن وإلى ثورة تموز المجيدة يلاحظ أبداً تيارين اثنين: أحدهما تقليدي بغير أصالة والآخر تجديدي يتلمس أصالته مرة في الخروج على التراث جملة وتفصيلاً وهو الذي يعرف بحركة الشعر الحر ويتلمسها مرة في إطار هذا التراث مضموناً وشكلاً وهو الذي ظل يغلب في الحياة الأدبية وينتصر في صراع البقاء.

ومع الدكتور جلال الخياط ـ وكنا قد رافقنا دراسته عن الشعر العراقي الحديث إلى ما أسماه بمحاولات التجديد بعد الحرب العالمية الثانية ـ يلاحظ أن حركة الشعر الحر هي المظهر الكبير لهذا التجديد. ويلاحظ كذلك أن ما تسوّغ به الحركة وجودها لا يقع في إطار الفلسفة بقدر ما يقع في إطار السبب. لقد كان الرمزيون في الغرب

(102) مجلة «المجمع العلمي العراقي»، المجلد 24، عام 1974م، ص 285-287.
(103) الدكتور إبراهيم أنيس، موسيقى الشعر، ط 3، 1965م، ص 320.

وراء فشل الإيجابية العلمية يفلسفون الظاهرة الشعرية بأنها تعبير عن التفاعل العميق بين الذات والموضوع، وهو تفاعل يتعقد حتى يتعذر على اللغة أن تفصح عنه بمواضعاتها المعجمية فيستعان على ذلك بطاقاتها على الإيحاء، وكان هذا يقرّب طبيعة الشعر من طبيعة الموسيقى ثم يفضي في تجربة الشعر إلى تغيير في ضوابط العروض وصولاً إلى ما يعرف بالجو المتناسق نغماً وإيحاء. وإذا جاز أن يكون في المسوغات التي يستعرضها الخياط لحركة الشعر الحر ما يمكن أن يحمل على الرؤية الفلسفية للظاهرة الشعرية فليس هو السأم من النماذج القديمة المتكررة والموضوعات المطروقة آلاف المرات، وليس هو كذلك ابتعاد الشعر عن الروح الحماسية الخطابية بحكم ما يقع في الحياة السياسية من انتفاء الحاجة للشعر في الدعاوة وراء تطور الإعلام الحديث وإنما هو الفهم الجديد لطبيعة هذه الظاهرة بحكم الاحتكاك الشديد بالفكر الغربي في هذا الصدد. وكان الشاعر العراقي في منتصف هذا القرن قد خرج من عزلته الطويلة ليرى في عالم مليء بالثقافة والتجربة أن القصيدة الحديثة وحدة متطورة متماسكة ذات معاناة تعاش بالفعل[104] ومن هنا فهي ذات موضوع واحد لا يتعدد. ثم كان لا بد في هذه الحدود من أن تتغير نمطية القالب العروضي ليستوعب هذا التطور في فهم القصيدة الحديثة. وبالرغم من أن الخياط يستعرض سبعة وثلاثين رأياً في حركة الشعر الحرّ مدحاً لها في مبالغة أحياناً، وهجاء في إسراف أحياناً أخرى وتعليقاً للمدح والهجاء على ما يتكشف عنه مستقبلها فيما بعد فقد كان يلاحظ بوضوح أن العروض ظل يخدع عن حقيقة التجديد في الحركة حتى كأنه هو وحده الذي يمثّل جوهرها وكان الذي يمثّل جوهرها على الحقيقة هو ما استجدّ في طريقة التناول من تجنب المباشرة والتوسل بالإيحاء. وانتقالاً بهذا الذي يقع في حدود التعميم والإطلاق إلى بؤرة ضوء أقوى نقف عند مقارنة تحليلية لإيليا حاوي بين أبيات ينظمها شوقي في العشرينات وأخرى ينظمها السياب في الخمسينات في موضوع يوشك أن يكون واحداً هو انفعال الأول بعدوان فرنسا على دمشق وانفعال الثاني بعدوانها على الجزائر، ثم يستخلص مميزات الفهم الجديد للظاهرة الشعرية عبر أسلوب التناول. وعند إيليا حاوي أن الشعر إلى حركة التجديد في الخمسينات «**هو الشعر الطربي الذي يلهيك ولا يغنيك ويثيرك ولا ينيرك مخلفاً التجربة في نوع من الانفعال الأصم**. وهو حالة

---

(104) الشعر العراقي الحديث: مرحلة وتطور، ص 111-113.

من الاستجابة الحماسية الطائشة لا معاناة جدية تتوسل الانفعال لتتصل بالحقيقة وتحلّ فيها. لقد كان يخيّل للقوم حيناً أن مهمة الشعر تقتصر على المتعة أو على تلك المشاركة الانفعالية العصبية. وقد بات يترجح لنا اليوم ـ والكلام لإيليا حاوي ـ أن غايته تتخطى ذلك كله بل إنها لا تحفل به وتمعن فيما وراء الأشياء، في ذاتها الثانية، فلا شأن للانفعال قط بذاته إذ إنه مبذول في الناس قائم في طبيعتهم وإنما الشأن في إضاءته والنفاذ فيه واستطلاع ضميره فيكون سبيلاً لنا إلى معانقة الحقيقة والحلول فيها»[105].

يقول شوقي، ونحن ننقل هنا خطوط المقارنة العريضة نصاً في الغالب:

لحاها اللّه أنباء توالت   على سمع الولي بما يشق
يفصلها إلى الدنيا بريد   ويجملها إلى الآفاق برق
تكاد لروعة الأحداث فيها   تخال من الخرافة وهي صدق
وقيل معالم التاريخ دكّت   وقيل أصابها تلف وحرق

فالشاعر يعالج انفعالاً وطنياً قومياً توسل له أساليب متباينة يطفو على لجتها الانفعال الحماسي والإيقاع الخطابي. ومنذ البيت الأول نراه يلحو الأنباء لحواً لفظياً إذ إن سماعها يشقّ على سامعها ومشقة السماع لا تفي بغرض الانفعال لخفوت دلالتها عما تقدمها وعما يتوقعه القارئ إثرها، وهي لفظة تقريرية ساكنة اقتضيت عليه بالقافية. وحتى الآن لم ينر الشاعر انفعاله بل ما يزال يضخمه ويهول فيه. ويرد فعلا (يفصلها) للبريد و(يجملها) للبرق وقد عبّرا عن حقيقة نثرية، وكان التنويه بذلك تنويهاً بما لا طائل تحته وإقحاماً لطفيليات الواقع على الانفعال.

وتمضي النزعة التهويلية في تضخمها، تعظّم من وقع الفاجعة دون أن توضحها مجارية حدود الانفعال العامي حينما يزعم أن تلك الأنباء تفوق العقل إلى الخرافة وأنها تكاد لا تصدّق. ثم يصف الهول من خلال تروّع النساء:

إذا رمن السلامة من طريق   أتت من دونه للموت طرق
بليل للقذائف والمنايا   وراء سمائه خطف وصعق
إذا عصف الحديد احمرّ أفق   على جنباته واسودّ أفق
سلي من راع غيدك بعد وهن   أبين فؤاده والصخر فرق

---

(105) أعلام الشعر العربي الحديث، تقديم إيليا حاوي، بيروت 1970م، ص 8-9.

ولــلــمــســتــعــمــريــن وإن ألانــوا قــلــوب كــالــحــجــارة لا تــرقّ

فالموت قد سدّ سبل النجاة من دونهن حينما حاولن الفرار كما أن القذائف تغشى الأفق بالاحمرار من توهّج نيرانها. فالموقف ما زال وصفياً سردياً والصورة واقعية وليست ابتداعية كما أن الخيال استحضر ما تقع عليه العين دون ترجمة أو تأويل ولا تعدو لفظة «الموت» هنا أيضاً الألفاظ التهويلية التي يعمد إليها الشاعر في وعيه المباشر ليدخل في روع القارئ حالة من الاستغراب والدهشة. ومن هذه الصورة العامة نراه ينحدر فجأة إلى الواقعية بدقائقها الجزئية ممثلاً توهج الأفق بمثل خطف البرق وصعق الرعد. ويجري على هذا الغرار احمرار الأفق واسوداده حيث جثم الشاعر أمام الأحداث فنقلها وحاكاها باللفظ مبصراً فيها ما يبصر فاهماً منها ما يفهم معيداً الأشياء إلى ذاتها. ولو شعر الإنسان منذ البدء أن ما تتداوله حواسه وما يفهمه عقله يفي بغرض الحقيقة كلها لما كان ثمة مبرر للفن في وجوهه المتباينة. والشعر الكبير يعفّ عن أداء الأشياء بمظهرها مع قليل أو كثير من التضخيم. وما ينطلق من البصر ليعود إليه في حلل اللفظ يفقد الشعر وظيفته الإبداعية.

وخلاصة القول إن شوقي وقع المعاني في سياق نغمي هادر تداول فيها صيغاً متباينة من التساؤل والعجب لكنه أقام على حدود التقرير يعلمنا ما نعلمه بالبداهة... قوام فنيته اللفظية الكبرى المهولة بطبيعة معناها والمشهد الحسي والأفكار الشائعة في الموضوع المطروحة في طريقه.

ويقول السياب في القصيدة التي عرض فيها لتنكيل الفرنسيين بالجزائر كما نكلوا بأبناء الشام:

من قاع قبري أصيح
حتى تئن القبور
من رجع صوتي وهو رمل وريح
من عالم في حفرتي تستريح
مركومة في جانبيه القصور
وفيه ما في سواه
إلا دبيب الحياه
حتى الأغاني فيه حتى الزهور
والشمس إلا أنها لا تدور

والدود نخّار بها في ضريح
من عالم في قاع قبري أصيح
لا تيأسوا من مولد أو نشور

فأنت تشعر إثر قراءة هذه الأبيات أن طبيعة الانفعال غدت داخلية بعد أن كانت خارجية، وأن الصورة حلّت محل الفكرة وأن خطوط الوضوح وسيماءه فضلاً عن التقرير والتعليل والوصف والرصف قد زالت!! وتعدّلت طبيعة الانفعال في الأبيات ونفذ الشاعر إلى أصقاع تشاهد فيها الحقائق التي لا تشاهد مجسداً المعاناة قبل أن تسقط إلى الأفكار والأوصاف والألفاظ. وإذا كانت الارتباطات المنطقية قائمة منظمة في أبيات شوقي فإن أبيات السياب تتوسل اللامنطق لتلج إلى أعماق المنطق النفسي الانفعالي الذي يخضع ولا يخضع والذي يبدع عالماً جديداً بدلاً من أن يذعن لعالم التقليد. فكيف يصيح صائح من القبر كما يزعم الشاعر والقبر هو مأوى الموتى الذين فقدوا القدرة على الصياح؟ إن القبر لا يعني ذاته هنا كما أن دلالته لا تقوم على التشبيه والاستعارة أي على الافتراض والإيهام بل إنها حقيقة فعلية أوفى إليها الشاعر من خلال موقف عام يقفه ويؤمن به بالنسبة إلى الحرية. تلك حقيقة ثانية وراء الظاهر وهي مستمدة من أسطورة عريقة في الجاهلية تقول: إن الميت إذا غدر به لا يموت بل تخرج روحه من رأسه بمثل طائر يدعى الصدى لا يزال يصيح: «اسقوني اسقوني» ولا يتروّى إلا من دماء القاتل. هكذا تشعب انفعال السياب وامتد عبر الأسطورة ممثلاً واقع الظلم في مكان معين هو الجزائر، وكل زمان ومكان من خلال ذلك الرمز الأسطوري العميق. وكما كان وقوف شوقي عند حدود المرأة لتمثيل العار مظهراً للتقليد والعقم فإن تقمص السياب لهذه الأسطورة تولد من قدرته الإبداعية على كشف الارتباطات التي توجد بين معاني الأشياء ورموزها من خلال مظاهرها المتناقضة. إنها صيحة الثأر والدم في فمه على نحو ما كانت في أفواه آلاف المظلومين عبر التأريخ. والقبر والصياح هما رمز الموت والحياة التي تأبى أن يصرعها الظلم. لقد سقط التشبيه وحلّ محله الرمز. وهو يسقط كذلك بقوله:

من رجع صوتي وهو رمل وريح

حيث جسّد بالرمل والريح الثورة العاصفة وخصّ الرمل لما ينطوي عليه بذاته من دلالة على بكارة البطولة العربية في صحرائها، وألمّ بالريح لأنها تنطوي على معنى الغضب وهو لم يفسر ولم يعلّل ولم يقرر وإنما شاهد صوته مشاهدة أو سمعه بالفعل في الريح والرمل. وقيمة ذلك كله أن المعاناة لم تستحل إلى أفكار واضحة مباشرة أو

إلى حكم وعظية. فالشعر الحديث يتقمّص المظاهر الحسية من اطلاعه على ضمائرها المكتوبة بالتأمل وإحساسه بها في نوع من الصوفية التي تدعنا نفطن إلى مرامٍ كامنة فيها. لا شك أن الارتباط الواقعي المنطقي زالت آثاره إذ لا نكاد نتمثل بوعيٍ كيف يكون الصوت رملاً وريحاً والصوت يصدر عن الفم بالألفاظ وإنما الشعر الخالق هو الذي يعثر على حقائق مضمرة وأصوات لها معاني الألفاظ وإن لم يكن فيها لفظ هنا لم يعد الرمل رملاً أي حبات سمراء خاصة بجمود بل غدا رمزاً لنوع من المصائر القوية التي لا تلين ولا تستكين لقوى الطبيعة. كما أن الريح لم تعد تعصف في الفيافي بل من الوجدان لتقتلع وتدمّر وتبيد. ويمضي السياب في معانقة التجربة فتطالعنا القصور والأغاني والزهور وهي تنمّ على أن الجزائري يحيا كسواه في عالم متكامل مادياً لا يعوزه حتى الثراء وحتى الطمأنينة وحتى النص الأول في ذلك كله لا يجديه فالقصور لا تدعه يزيد إلى طمأنينة الترف والخمول يتلهى بسماع أغاني الحياة ومشاهدة زهورها. كل شيء قائم في عالمه إلا أن شمسه لا تدور أي أن حياته لا تجري وفقاً لسياقها. فالسياب لم يتحدث عن الحرية والوطنية لم يسمها باسمها لكنه استحضر رموزها في الشمس الواجمة المتجمدة بخاصة. ذلك عالم فيه ما في سواه بيد أنه فاقد للحياة لأنه فاقد للحرية.

ما الفرق إذن بين تجربة السياب وتجربة شوقي؟

إنهما صدرتا عن انفعال واحد هو انفعال الظلم. وبينما شطر به شوقي إلى الخارج، إلى قصف القنابل وتوهجها على الأفق وإلى النساء المذعورات نفذ السياب إلى رموز أنأى بكثير لا تطالعنا في حقيقة الواقع وإن كان الخيال يبصرها في حدقته النفسية التي تستعيد مظاهر العالم الخارجي وتبدع فيها معاني وأحوالاً جديدة هي أعمق من دلالتها الظاهرة. مسرح الانفعال واحد أيضاً بين الشاعرين، هو مسرح الطبيعة، إلا أنها طبيعة واقعية حسية عند شوقي وهي طبيعة نفسية عند السياب. تجربة شوقي أوضح، وتجربة السياب أعمق. انفعال شوقي نقلي، وانفعال السياب خالق إبداعي أضاءت ظلمته الرؤيا وشخصت المشاعر عبر المظاهر فتم له التجسيد في عمله وقبل أن يتردّى تحت وطأة الأفكار والوعي والواقع. وكما تداعت معادلات التشبيه زالت كذلك الأطر التهويلية للألفاظ فالرمل والريح والقصور والزهور والشمس هذه جميعها لم تعد ألفاظاً خطابية لأنها خلصت حتى من معناها النثري الملازم لها وأُنيط بها معنى شعري لا يلازمها في الظاهر المبذول بل إنه ينبثق منها بالتأمل العميق

والتوحد مع روح المظاهر. لذلك نقول ـ والكلام ما يزال لإيليا حاوي ـ إن الشعر الحديث يعف عن الفكرة ويحل من دونها الصورة، يعزف عن التقرير ويلم من دونه بالرؤيا، لا ينقل عما يطالعه في الواقع بل يستطلع فيما وراءه أو عبره، وأنك لا تفهمه بل تعانيه وتحل فيه. وفضلاً عن ذلك فإن مستوى المعرفة الشعرية يتباين أشد التباين فبينما أقام شوقي على اللجة والسطح يلوب على الانفعال ويجهضه بالصياح نفذ فيه السياب وأدرك من خلاله الحقائق العميقة المتصلة بقيم الحرية والعدالة والظلم دون أن يصفها أو يفصح عنها.

ويمضي الناقد في المقارنة فيجد شوقي يقول:

وللمستعمرين وإن ألانوا قلوب كالحجارة لا ترقّ

ليمثل بذلك بطش المستعمر وقساوته مستعيراً لذلك الصخر وهو أدنى ما تمثّل به القساوة في بداهة الانفعال وأميته. أما السياب فيمثل مقاومة المستعمر وعسر التصدي له بالقول:

وعر هو المرقى إلى الجلجله

والصخر يا سيزيف ما أثقله!!

فهو قد استحضر لهذا الانفعال المماثل تماماً لانفعال شوقي ما مدّ به أبعاده ومنحه يقين التاريخ وأناط به صفة الإطلاق من دون تجريد إذ تقمّص فيه بقصة الصلب والجلجلة فالشعب لا ينال حريته إلا بعد أن يصلب على جلجلتها لينهض من قبره ويبعث ببعث الحرية كالمسيح وبذلك توحد مصير المسيح والجزائري في وجدانه وتوحدت مصائر البشرية عبر تاريخها الطويل وقد كان استحضاره لمشهد الصلب نوعاً من الإيغال بمعنى الظلم والاضطهاد في سبيل فكرة خلص منها إلى حتمية العذاب حتى الموت، بينما اقتصر شوقي من ذلك كله على التنديد الصريح العامي المباشر بين قلب المستعمر والصخر. إن انفعال السياب أطلعه على حقائق دائمة حية عبر التأريخ شاهدها في رؤيا الجلجلة ثم تكثف ذلك وتضاعف وقعه من ذكره لأسطورة سيزيف الذي يحمل صخرة كتبت له في كتاب القدر يكاد لا ينفذ بها إلى الذروة حتى تتدحرج إلى السفح فيعود يحملها ويصعد بها من جديد. سيزيف هو الشعب الجزائري الذي يحمل صخرة قدره ومصيره يصعد بها إلى جبل الحرية ثم تراها تنحدر من جديد. لقد توسل الشاعران كلاهما بالصخرة إلا أن شوقي توسلها في معناها الواقعي، في دلالتها الشائعة على القساوة بينما توسلها السياب في دلالتها الأسطورية كرمز لمحاربة الشقاء والصمود له من الداخل بالفعل الروحي.

ويخاطب شوقي أهل الشام مخاطبة وعظية مباشرة فيقول:

وقفتم بين موت أو حياة ... فإن رمتم نعيم الدهر فاشقوا
وللأوطان في دم كل حر ... يد سلفت ودين مستحق
ومن يسقي ويشرب بالمنايا ... إذا الأحرار لم يسقوا ويسقوا
ولا يبني الممالك كالضحايا ... ولا يدني الحقوق ولا يحق
ففي القتلى لأجيال حياة ... وفي الأسرى فدى لهم وعتق

ففي هذا المقطع يحضّ على الفداء إذ لا ينعم القوم في بلدهم إذا لم يضحوا من دونه بدمهم ولا ترتفع أسوار الممالك إلا على جماجم الشهداء.

ويقول السياب في الموضوع ذاته خلال القصيدة ذاتها مصوراً يقين البعث:

لكن أصواتاً كقرع الطبول
تهل في رمسي
من عالم الشمس
هذي خطى الأحياء بين الحقول
هذا مخاض الأرض لا تيأسي
بشراك يا أجداث حان النشور
بشراك في وهران أصداء صور
سيزيف ألقى عنه عبء الدهور
واستقبل الشمس على الأطلس

ففي ظاهر المقطعين تباين شديد إذ إن شوقي يحضّ ويدعو والسياب يبصر ويشاهد ما يدعو إليه شوقي وكأنه تحقق وقام فعلاً ذاك أن السياب بلغ من الإيمان بحتمية الانتصار إثر ما قدم الشعب من ضحايا وما تطهر به من عذاب وآلام أنه شاهده واقعاً وإن لم يكن قد وقع بالفعل.

شوقي اتخذ التعليم والسياب استبطنه إذ أكد أن الشعب الذي يبذل بذل الجزائريين ستشرق عليه شمس الحرية في النهاية. وهذا التباين الشكلي يضمر تبايناً جوهرياً عميقاً. إن عنصر الزمن الذي يتمثّل في نمو القصيدة من بدايتها إلى نهايتها عبر التحولات النفسية فالبيت أو المقطع يقع كل منهما في لحظته النفسية فبينما تراه في المطلع متجهماً إذا بتجربته تنمو إلى نهايتها حيث يتولد التفاؤل من التخاذل والبعث من رحم الموت والإنسان من إهاب الإنسان القديم.

أما أبيات شوقي فهي أبيات تراكمية تكرر لحظة نفسية واحدة أو أنها خالية خلواً تاماً من الزمن يتساقط بعضها على بعضها الآخر في إيقاع رتيب متماثل، لهذا كانت

ميزتها الأولى التكرار بينما اختصت أبيات السياب بالتطور يؤدي البيت اللاحق وجهاً جديداً من المعنى أو مرحلة أخرى من مراحله. في الأبيات السابقة وقعنا على سيزيف وهو يحمل صخرته الدهرية، صخرة العبث والتسيير واللاحرية وإذا به عبر تطور الانفعالات والأحداث في القصيدة ينتصر ويلقي عنه صخرته ويدرك ذروة الجبل حيث طالعته شمس الحرية. فسيزيف الأبيات الأخيرة هو سيزيف الأبيات الأولى والفارق الجوهري بينهما هو فارق الزمن وما انطوى عليه وما انفعل به من تطورات داخلية وخارجية جعلت الشاعر يوقن من انتصاره النهائي. وقد يكون عامل الزمن هو في الآن ذاته عامل الوحدة العضوية القائمة على التجارب النامية من ذاتها تتطور من الأزمة إلى الذروة إلى الحل. وقد كان خلو شعر شوقي ومن إليه من الزمنية باعثاً لهم على الردة والتناقض والرتابة تتقارب أبيات قصائدهم ولا تتحدّد، تردم ردماً يعبث بنظامها فلا تضطرب ولا تبدّد لأنها غير مترابطة وغير متنامية(106).

وراء هذا كله يخيل إلينا أن طريقة التناول هي جوهر ما في حركة الشعر الحر من جديد أما التحرر من قيود العروض على نحو ما يصوغها الخليل فهو فيما نعتقد ليس من هذا الجوهر. ولكن الواقع أنه ليس في الشعر العربي منذ الجاهلية وإلى نهاية الحرب العالمية الثانية ما يتراكم فيه الغموض على هذا النحو الذي يتراكم في شعر المتحررين من قيود الفهم القديم للظاهرة الشعرية. وإذا أمكن أن تلاحظ فيه سمات غموض فإن ذلك يقع في ظل العباسيين بخاصة وفي مستويين اثنين:

1 ـ في مستوى صوفي لأن التصوف في جوهره يلتقي النزعات الرمزية الفلسفية العامة في أكثر من موطن: يلتقيها مثلاً في أن كل جميل في الأرض إنما هو لمحة من جمال اللّه وأن العالم خيال لا حقيقة، وأن هناك وحدة بين ذات اللّه وذات الإنسان.

ويلتقيها فيما يعرف بشطحات الروح بعيداً عن أغلال الحواس التي تشدها شداً إلى التراب.

---

(106) إيليا حاوي، مقدمة أعلام الشعر العربي الحديث، الطبعة الأولى، بيروت 1970م. وهامش رقم 1، من م. ن، ص 29. ففيه أن المقارنة تساق في ضوء النقد المعاصر ليتسنى للقارئ أن يسمع صوتين متباينين في «تقييم» الشعر وكي يصدر في النهاية عن رأيه واقتناعه الخاصين به.

ويلتقيها في الغيبوبة التي كانت تفضي بابن الفارض والحلاج وابن عربي إلى إنتاج منطوٍ على غمغمة شبيهة في جوهرها بالتعبير عن اللاوعي الذي يعنى الرمزيون باستبطانه.

2 ـ ومستوى يتأثر بالفكر اليوناني فينصرف في بعضه عن المادة والواقع الحسي ويغوص على الفكر المجرد فينشأ عن هذا أدب يخرج في بعضه عن عمود الشعر المألوف لما يحتشد في البيت الواحد من أفكار ولما يتراص فيه من ألفاظ فيفضي ذلك إلى بعض الغموض. وكأنما كان هؤلاء الذين صنعوا هذا الشعر من مسلم بن الوليد إلى أبي تمام يحاولون أن يبتعدوا بعض الابتعاد عن البديهة الشعرية وأن يجعلوا من الشعر صناعة واعية فيبالغوا في اختيار الألفاظ ويسرفوا في انتزاع الفكرة المجردة. وعلى أية حال فإن ما يصل هذا المستوى بالرمزية من حيث التأنق في اختيار المفرد الشعري والاهتمام بالتجريد الفكري لا يقع على معنى التساوي في النتائج بقدر ما يقع على معنى التشابه في بعض وسائل الغموض[107] وهو غموض يظل يلائم مزاج العربية في المستوى الثاني على الأقل، بل هو عند الجرجاني حسن لذاته «**لأن من المركوز في الطبع أن الشيء إذا نيل بعد الطلب له ومعاناة الحنين نحوه كان نيله أحلى وبالميزة أولى وموقعه من النفس أجل وألطف**»[108].

ويبدو أن الجرجاني يستحسنه شريطة ألا يتجاوز إلى التعمية والإفراط في التعقيد[109] وفي الصناعتين يرى العسكري في الغموض ما يراه الجرجاني في أسرار البلاغة[110] وحتى ما ينسب للصابي من «أن أفخر الشعر هو ما غمض فلم يعطك غرضه إلا بعد مماطلة منه لا تتجاوز في معناه حدود اللطف والدقة»[111].

---

(107) أنطون غطاس كرم، الرمزية والأدب العربي الحديث، دار الكشاف، بيروت 1949م، ص 113-122.

(108) أسرار البلاغة، دار المنار، القاهرة 1939م، ص 118-119.

(109) فإن قلت فيجب على هذا أن يكون التعقيد والتعمية وتعمّد ما يكسب المعنى غموضاً مشرقاً له وزائداً في فضله وهذا خلاف ما عليه الناس ألا تراهم قالوا: إن خير الكلام ما كان معناه إلى قلبك أسبق من لفظه إلى سمعك؟ فالجواب أني لم أرد هذا الحد من الفكر والتعب إنما أردت القدر الذي نحتاج إليه في نحو قوله: «فإن المسك بعض دم الغزال». م. ن، ص 118-119.

(110) كتاب الصناعتين، ط. الآستانة، ص 47.

(111) المثل السائر، المطبعة البهية، القاهرة 1312هـ، ص 322-324.

لقد كان واضحاً في البحوث البلاغية أن المجاز أقوى من الحقيقة لأنه أشد منها خفاء وأن من شأن الاستعارة أن تزداد حسناً كلما ازداد غموض ما تقوم عليه من التشبيه[112].

وكان النقد هو الآخر يجد في الإيحاء قيمة بلاغية لا يجدها في التصريح ولعله من هنا كان ابن الأثير في تقويمه لأبيات كثير عزة:

ولما قضينا من منى كل حاجة ومسح بالأركان من هو ماسح
وشدّت على دهم المهاري رحالنا ولم ينظر الغادي الذي هو رائح
أخذنا بأطراف الأحاديث بيننا وسالت بأعناق المطي الأباطح

يقول: «فإذا كان قدر الحديث عندهم على ما ترى فكيف به إذا قيده بقوله «أخذنا بأطراف الأحاديث» فإن في ذلك وحياً خفياً ورمزاً حلواً ألا ترى أنه قد يريد بأطرافها ما يتعاطاه المحبون ويتفاوضه ذوو الصبابة من التعريض والتلويح والإيحاء دون التصريح وذلك أحلى وأطيب وأغزل وأنسب من أن يكون كشفاً ومصارحة وجهراً»[113].

والحق أن هذا الضرب من الغموض الذي يقبله العرب في فن الشعر بعيد في طبيعته عن هذا الذي يمارسه المنتمون إلى نظرية الشعر الصافي، فالغموض العربي على حقيقته معنى كثير في كلام قليل، أما الغموض عند شعراء الرمزية فلا يسهل وضعه ضمن حدود، ولا تقع فيه المعاني والأخيلة تحت حصر وهو يحتمل مختلف التأويلات ويخيل إلينا في هذا الضوء أن ما ينظمه السياب في مأساة الجزائر تطبيقاً لرؤية جديدة في الشعر، هي رؤية الرمزيين، ثم يحلله إيليا حاوي على هذا النحو الذي مرّ لا يقع في إطار الشعر بقدر ما يقع في إطار الرياضيات البحتة[114] وهو إذ يصاغ لنخبة ممن يتوفرون على ثقافات عميقة يفقد كل وظيفته الاجتماعية ذلك أنه إذا جاز في هويته الغربية أن يقع ترفاً فقد كان في انتمائه العربي الحديث يسوغ وجوده

(112) مثل المجاز والاستعارة والتعريض والتلميح والإيجاز والتورية والكناية.

(113) تنسب الأبيات لابن الطثرية ولعقبة بن كعب بن زهير. «دلائل الإعجاز»، ط. أولى، هامش رقم 1، ص 112؛ والمثل السائر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، ج 1، 1939م، هامش رقم 1.

(114) الرمزية في الأدب العربي الحديث، ص 103.

بأنه تعبير عن ضمير الجماعة، ولا معنى لأن يكون كذلك ثم لا تفهمه الجماعة!!

ثم يبقى وراء هذا كله سؤال خلاصته أنه: ما الذي كان يدعو إلى أن تقع في العروض هذه التغييرات العميقة إذا كان جوهر الحركة الشعرية المتحررة أن تجدد طريقة التناول فتعتمد الإيحاء بدلاً من أن تعتمد التقريرية والمباشرة؟ والواقع أن الذي تمّ على أيدي الرمزيين من قبل في فهم الظاهرة الشعرية لم يكن قاصراً على عمق التفاعل بين الذات والخاطرة بحيث يصحّ أن يتم ذلك في حدود البيت الواحد ولكنه كان يعني على وجه الدقة تفاعلاً بين الذات والموضوع بعامة، بحيث لا يصحّ أن يتم ذلك إلا من خلال الجو. والجو في القصيدة هو وحدتها العضوية بحيث تكون تجربة نفسية حقيقية، بل بحيث تكون بنية عضوية حية تنمو فيها الأبيات نمواً طبيعياً تلقائياً. فكل بيت جزء متداخل فيما قبله ينمّيه وكل بيت يقود إلى تاليه بدون ثغرات أو ممرات[115].

وفي العربية بخاصة يلاحظ (أن نظام البيت القديم من شأنه أن يحدث رتابة مملّة في توالي النغم على صورة واحدة، ثم يخلخل التجربة الشعرية ويسقط منها التركيز والانفعال الحاد إذ يجد الشاعر نفسه مضطراً إلى أن يضيف إلى الفكرة التي تدور بخلده زوائد تضعف الحركة الوجدانية وتحدث فيها ترهلاً وبدلاً من أن يصوب الشاعر عينيه إلى أحاسيسه يصوبهما إلى ألفاظ البيت وقافيته. وبدلاً من أن ينساب في قصيدته انسياباً حرّاً يتوقف ليبحث عن قافيته أو بعبارة أخرى عن كلمة أو كلمات يكمل بها بيته وبذلك تنقطع الحركة الدافقة في القصيدة، وينقطع مجراها النفسي. والقصيدة إنما تنظم لتصور تجربة شعرية كاملة بكل ما التأم في نفس الشاعر معها من انفعالات تضطرب وتتأرجح وتجري في منعرجات ومنحنيات داخلية، وينبغي أن تمثل القصيدة ذلك تمثيلاً دقيقاً فيطول السطر مرة حتى يصبح ست تفعيلات أو أكثر ويقصر أخرى حتى يصبح تفعيلة واحدة)[116]. تلك وجهة نظر في تسويغ الخروج على عروض البيت العربي القديم، وقد ظل أنصار الإيقاع الموروث يجدون فيها مجالاً واسعاً للمناقشة[117] من ذلك، إن ما يدفع الشاعر، بسبب طول البيت، إلى تلمس الزوائد

(115) الدكتور شوقي ضيف، فصول في الشعر ونقده، دار المعارف بمصر 1971م، ص 298.

(116) م. ن، ص 299.

(117) ما يجيء بعد من الدفاع عن الإيقاع الموورث مقتبس من م. ن، ص 301-320 منه.

التي تخلخل التجربة يصدق على الشاعرية الضعيفة وحدها، ومثلها لا يهدم من أجله الإيقاع الشعري. ثم من يستطيع القول بأن أسلافنا من كبار الشعراء كانوا يضطرون بسبب نظام البيت وقافيته إلى إضافة زوائد طفيلية فيه؟ إذن لاتهموا بالقصور وعدّوا من الشعراء المتخلفين! وما تتهم به الأبيات المستقيمة المستطيلة في العروض القديم من عجز عن تأدية ما يتعرج من الانفعالات في التجربة الشعرية، عدول بتصور هذه الانفعالات عن مدلولها المعنوي إلى شكلها الحسي الخارجي وظل ينقضه ما يدل بوضوح على أن الإيقاع الشعري الموروث ينهض نهوضاً رائعاً بالتعبير عن العقل وما يتصل به من التأملات والنظرات المتغلغلة في حقائق الكون والوجود وعن النفس وما يتصل بها من الإحساسات والانفعالات ما سمّي بالمنعطفات والمنحنيات والمنعرجات التي طالما جلّى غوامضها شعراء الأسلاف البارعون، وطالما نمّوها وولدوا فيها توليدات تمتع النفوس والأفئدة[118].

ومما يبدو أنه جدير بالمناقشة في حجج الذين يسوغون الخروج على الإيقاع القديم ما يتصورونه فيه من أغلال وسلاسل عروضية تجعل النظم فيه عسيراً صعب المنال أو الحق أن السهولة لم تكن أبداً مطلباً للشاعر الممتاز، بل لعل مطلبه الحقيقي أن يرغب عن الأشياء التي يسهل تناولها والوصول إليها. ومن المبالغة أن تسمّى القيود العروضية سلاسل وأغلالاً! وإنما هي عناصر نغمية يؤلف منها الشاعر شذى موسيقياً بالغ التأثير في النفوس. وبالرغم من أن القافية من وجهة النظر الكلاسيكية، تمثل الصعوبة الكبرى في قصيدة الشعر، فهي مع ذلك تمثل أروع ما في هذه القصيدة. ولعله بسبب من هذه الصعوبة حاول بعض الشعراء أن يصطنع القصيدة المرسلة (vers blanc) ولكنهم وجدوا أن المحاولة عاجزة عن أن توفّر البديل لهذه الأصداء المتناسقة التي يبدو أنها من خصائص التقفية وحدها. والواقع أن القافية، وإن كانت تمثل في القصيدة عقبة تعوق الفكرة عن أن تطّرد سهلة إلى خاتمتها فهي ليست عسيرة الاجتياز، ويبدو أن صعوبة التقفية على نحو ما ينبغي أن تقع في الوحدة الموسيقية التي يمثلها البيت تفوق جميع الصعوبات التي تلاحظ في العروض القديم، ومع ذلك فإن هناك علاقة قوية بين التوفر الكامل على ما يعرف بالبناء الفكري لقصيدة الشعر

---

(118) من ذلك عينية ابن سينا ورائية ابن الشبل البغدادي ودالية المعري ولزومياته وروائع أبي تمام التي تتضمن أدق الخواطر والأحاسيس.

وسهولة صياغتها العروضية. وبصدد شاعرية متمرسة لم تكن هذه العلاقة تقتضي جهداً كبيراً ولعله من هنا يصوغ «بوالو» هذه الحقيقة فيقول:

«القافية عبد رقيق ليس له إلا أن يطيع. فإذا ما جهد الشاعر بديناً في نشدانها مرن الذهن في يسر على الوصول إليها فهي تنحني للعقل من غير ما عناء، وما كانت لتعوقه بل هي تمده بالعون والثراء»[119].

ولعله من هنا أيضاً كان شاعر كبير في أزهى عصور الشعر العربي يقول:

أنام ملء جفوني عن شواردها ويسهر الخلق جراها ويختصم[120]

ثم يكون من عيوب العروض التقليدي في نظر المجددين من دعاة الشعر الحر أن العناصر المعقدة التي يتميز بها الإيقاع الموروث هي المسؤولة عن افتقاره إلى المطولات القصصية والأعمال المسرحية، وتلك مزعمة ينفيها أن شوقي أدّى بهذا الإيقاع خمساً من مسرحياته دون أن يلحق الشعر التمثيلي عنده أي قصور في غرض من الأغراض التي تناولها. وبعناصر إيقاع شعرنا الموروث المعقدة نفسها أدى سليمان البستاني في آلاف الأبيات منظومة الألياذة لهوميروس أداء بديعاً. وكان أبان بن عبد الحميد يؤدي بها من قبل في أربعة عشر ألفاً من الأبيات كل ما يقع في «كليلة ودمنة» من قصص أداء خلب معاصريه وفي كل ذلك دليل واضح على أن قيثارة شعرنا العتيقة مهيئة بأوتارها النغمية لكي يوقع عليها الشعراء ما يريدون من شعر قصصي أو تمثيلي[121] ويبقى في عيوب الإيقاع الموروث في نظر المجددين من دعاة الشعر الحر أنه يزخر بالملل والرتابة لأنه يقوم على تكرار مسافات زمنية متساوية. والواقع أن ذلك ـ والكلام للدكتور شوقي ضيف ـ من قصر النظر لأن ما يدخل تفاعيل القصيدة من زحافات تفسح لظهور اختلافات بينة بين رناتها الإيقاعية. ففي «الكامل» يستطيع الشاعر أن يدخل على تفعيلة زحاف الإضمار وهو تسكين ثاني التفعيلة المتحرك فتتحول من متفاعلن إلى مستفعلن وبذلك تنقص مقاطعها الخمسة مقطعاً وتتحول رنتها الإيقاعية من صورتها السريعة المرقصة التي تلائم موجة الفرح الدافقة إلى صورة بطيئة متأنية تلائم موجة الشجن الهادئة. ومثل هذا يقع في «الوافر» فإن الشاعر حين يسكّن

---

(119) حسيب الحلبي، الأدب الفرنسي في عصره الذهبي، حلب 1952م، ص 237.

(120) هو المتنبي.

(121) فصول في الشعر ونقده، ص 311.

خامس التفعيلة فتتحول من «مفاعلتن» إلى «مفاعيلن» ينقص مقطع من مقاطعها وتبطئ حركة تدفقها.

ووراء هذين الزحافين زحافات كثيرة تغير في الصورة الإيقاعية للتفاعيل فتقصر المسافات في زمنها وتخالف بين رناتها مخالفات من شأنها أن تفتح أبواب الإيقاع الشعري الموروث على مصاريعها كي يجانس الشاعر مجانسة دقيقة بين ما يريد من رنّات ودقائق خوالجه النفسية وليس من المبالغة أن يقال: «إن هذه المرونة الواسعة في الإيقاع الشعري الموروث هي التي جعلت أسلافنا لا يحاولون تحطيمه مهما كلفهم من الكد والجد والعناء، فقد رأوه يرضي حاجة قلوبهم وأذواقهم إلى الغذاء الموسيقي الرفيع. صحيح أنهم نظموا في المزدوجات والرباعيات والمسمطات والموشحات وما يماثلها من الصور ولكنها جميعاً توليدات منه وتفريعات إذ تلتقي التقاء واضحاً بسدى أنغامه ولحمة ألحانه فقد أبقوا على فكرة البيت والشطر والقافية، وكل الذي صنعوه أنهم خالفوا بين قوافٍ وقواف وزاوجوا بين أوزان وأوزان وبذلك احتفظوا في منظوماتهم الجديدة برنات الإيقاع الموروث ونسبه اللحنية مع مع ابتغوا من التوليد فيه والاشتقاق منه بحيث نحسّ دائماً أننا نعيش في نفس عالمه المتموج بالنغم»[122].

والذي يلفت النظر أن تراثنا من الشعر تقريري كله، ولا عبرة بالاستثناء، ويلاحظ أن أروع ما كتبه الفرنسيون ابتداء بالقرن السابع عشر وانتهاء بظهور الرمزية تقريري هو الآخر. وصعب أن نقنع الناس أن ما يقع في الأدب تقريراً لا يمثل قيمة فنية. وفي تراث العرب بخاصة لم تكن موسيقى الشعر من صنع واحد هو الخليل، وإن كان وحده الذي صاغ عروضها، ولكنها كانت من صنع الأذن العربية بعامة. وهي أذن ذات مزاج يتميّز به العراق بالوراثة فيما يبدو، وما يصنعه المزاج يحمل طابع الديمومة، وكان يؤكد هذا أن أربعة عشر قرناً من تأريخنا في نظم الشعر لم نجد فيها حاجة ملحة إلى تغيير موسيقاه وحتى ما يظن أنه من هذه الحاجة في محاولات التغيير التي وقعت، ظل في روحه يحمل طابع الموسيقى التقليدية كما تقدّم كأن مواريث العرق هي التي تنتصر أبداً في صراع الجديد والقديم. ولعله من هنا لا يعود وجيهاً أن يقال: «إن الأذن العربية السلفية تحاول أن تفرض ذوق القدماء على أحفادهم

(122) فصول في الشعر ونقده، ص 313-314.

المعاصرين، وأن وجود أذن عربية معاصرة تستسيغ قواعد الأذن السلفية لا يعني خلود تلك القواعد وإنما يعني أن بعض المجددين لم يتخلصوا من رواسب القرون الماضية التي كيفت أسماعهم»[123] ثم أنه بالرغم من أن الإعلام المعاصر يحابي بإسراف هذه النزعة الجديدة لتغيير الموسيقى التقليدية في الشعر العربي يلاحظ أنها ظلت تنطح الخليل بقرني وعل مغرورا! وظلت تتضاءل بين يديه في مناسبات القول العامة في تبرير ضعيف بأن ما يصبّ في القوالب الجديدة من شعر يقرأ قراءة وحسب.

ويبقى أن نظام الشطرين والتقفية يخلخلان الوحدة التي ينبغي أن تطّرد في القصيدة عبر الجو المتناسق إلى خاتمتها. والواقع أن الترابط العضوي في قصيدة الشعر لا ينبغي أن يفهم على هذا المعنى الذي يلاحظ في نمو الحدث الدرامي وإنما ينبغي أن يفهم على أنه ضرب من التناسق في الجو العام لخواطر القصيدة. وفي هذا الضوء لا تمثل وحدة البيت وتقفيته عائقاً يحول دون هذا التناسق. ولعل من المبالغة أن يتهم معظم تراثنا من الشعر بأنه مجزأ لا تجمعه وحدة لاصطناعه أسلوب النظم القديم. والحق أن ذلك لا يوصل بقديم أو حديث قدر ما يوصل بنقص في القريحة وضعف في الشاعرية! ثم إذا جاز أن يقع مثل ذلك في القصيدة العربية فهو من الاستثناء، لا من القاعدة التي تطرد مقيسة على الغالب. على أننا حين نقتنع بهذا الفهم المقبول لوحدة القصيدة الشعرية على معنى أنها وحدة جو لا وحدة أفكار لا يعود غريباً أن تتداعى فيها الصور متحررة إلا من روابطها السيكولوجية. ثم لماذا يكون من الضرورة أن ننفعل بمنطق بين يدي مشهد من مشاهد الطبيعة مثلاً، أو بين مشهد من مشاهد الحياة؟ على أن القصيدة التقليدية تتلامح فيها سمات من هذه الوحدة بعامة وحتى أبعد نماذجها عن الوحدة فيما يظن، وهي الجاهلية، تشير إلى أن شاعرها (يتحرك في نظمها وفق أسلوب مرسوم، وهو تحرك واعٍ يعرف الشاعر أبعاده ويدرك خطواته ويتحسس الأشكال المتجانسة التي يحاور فيها. وقد أدرك القدامى من النقاد هذه الظاهرة وعرفوا هذا الاتجاه وتلمسوا الأطر الشعرية التي تحيط بألواح الشعراء وهم يتحدثون عن الموضوعات فوضعوا لها قاعدة ثابتة نتيجة استقراء شامل)[124]. ويلاحظ

---

(123) عبد الجبار داود البصري، نازك الملائكة: الشعر والنظرية، ص 217-218.

(124) الدكتور نوري حمودي القيسي، دراسات في الشعر الجاهلي، دمشق 1977م، ص 46-53؛ والجاحظ، «الحيوان»، الجزء الثاني، ص 20؛ وابن قتيبة، المعاني الكبيرة، الجزء الأول، ص 224.

أن هذه الظاهرة الفنية التي مارسها الشاعر الجاهلي وأدرك حقيقتها النقاد تدل على الصلة الوثيقة التي تربط بين أجزاء القصيدة لأنها تعني أن الشاعر يخطط للبناء منذ البيت الأول ويبدأ بوضع الخطوط العامة، ويهيئ اللوازم ويلون الأشكال والأبعاد والزوايا حتى تتكامل له اللوحة وتبرز الصورة بالشكل الذي التزم به وهذا يعني أن الوحدة في القصيدة تبدأ من البيت الأول وتتشابك أجزاؤها بشكل متناسق، وترتيب منطقي سليم حتى تنتهي وهي وحدة عضوية اتحد فيها المضمون والشكل وإذا قدّر لهذه الوحدة أن تلوح لبعض الدارسين ضعيفة فلا يعني أن أجزاءها تبدو منفصلة ولا ينبغي أن يحكم عليها من خلال هذه الملامح لأن الموضوع العام ينتظمها والوحدة الحقيقية تربط بين أجزائها بشكل محكم(125).

ولعله من هنا كان الدكتور طه حسين لا يجد حاجة في أن يثبت أن قصيدة شاعر جاهلي كزهير (قصيدة مستقيمة، مطردة الأجزاء، تتحقق فيها الوحدة الشعرية على أكمل وجه).

ثم يظل أطرف ما في حركة الشعر الحر أن السيدة نازك الملائكة التي صاغت بيانها الثوري الأول واختصرت فيه مسوغاتها انتهت في مقدمتها لـ «شجرة القمر» إلى ما يشبه الرفض الكامل لهذه المسوغات. وكان الناقد العراقي النابه عبد الجبار داود البصري قد استعرض في كتابه «نازك الملائكة: الشعر والنظرية»، خلاصة النظرية كما ترد في مقدمة «شظايا ورماد» والكتابات الأولى التي تبعت ذلك. ثم ما اعترى بنودها من ضمور في «قضايا الشعر المعاصر»، حتى إذا أصدرت نازك الملائكة «شجرة القمر» ردت للقصيدة التقليدية اعتبارها، واستشرفت حتمية التوقف الذي كان لا مفرّ لحركة الشعر الحر من أن تنتهي إليه(126).

لقد كانت الرائدة الكبيرة في عودتها إلى الكلاسيكية تؤكد في الباب الأول من «قضايا الشعر المعاصر» ضرورة تقييد الحرية وافتراض القاعدة، وكانت في بيانها الأول تلحّ على الدعوة إلى الحرية المطلقة واعتبار اللاقاعدة قاعدة ذهبية بحكم أن الشعر وليد أحداث الحياة، والحياة ليس لها قاعدة معينة تتبعها في ترتيب أحداثها،

(125) «دراسات في الشعر الجاهلي»، ص 54.

(126) نازك الملائكة: الشعر والنظرية، ط 1، 1971م، ص 238-239.

ولا نماذج معينة للألوان التي تتلون بها أشياؤها وأحاسيسها[127]. وتذهب إلى أن الشعر الحر إضافة وليس بديلاً وكانت من قبل تمنع الجمع بين الثقافة الحديثة والتقاليد العتيقة حتى كأن قيمة قديمة لا تستطيع أن تمتد بما فيها من حيوية إلى أبعد من زمانها! وكان هذا يقع بالفعل وفي أكثر من قطاع. وتعدّ الموقف المتحفظ في قبول التجديد رمز أصالة وكانت تشبع الجامدين الذين لا يقبلون التجديد تهكماً وسخرية وإن كان في مسوغات الدفاع عن التراث أن أوزان الخليل لم تصدأ وأن اللغة التي اصطنعها آباؤنا في التعبير عن أفكارهم لم تتهرأ! ثم هي تؤكد أن الشعر الحر دعوة عروضية، وقد أكدت في «شظايا ورماد» أن الشعر الحر دعوة تجديدية تشمل الألفاظ والتجربة والعروض وهو ما كانت الرمزية تبرِّر به وجودها من قبل على أنه «كل» لا تمكن تجزئته. ثم ترد للخليل اعتباره بعد أن افترضت أن ما ابتكره في ضوابط الشعر لا يلائم عصرنا! وتعود فتربط بين الشعر الحر والبند وكانت من قبل تربط بينه وبين الشعر الأوروبي، وتتهم الغموض بأنه ظاهرة مستوردة لا تلائم مزاج العربية وكانت تراها من قبل ظاهرة مستحبة لأن النفس البشرية بعامة ليست واضحة وحين يكون الشعر العمودي مسؤولاً في مسوغات البيان الأول عن افتقار الشعر العربي للمطولات يعود أنسب من موسيقى الشعر الحر لها.

لقد كانت نازك الملائكة تذكّر في كل هذا الذي تتراجع عنه بـ (جان ماريا) الذي هدته فطرته وهو في قمة مجده الرمزي للعودة إلى الكلاسيكية رؤية فنية وعروضاً صارماً...

وراء هذا كله يخيّل إلينا أن مبادئ كثيرة ما في الرمزية تتلامح في حركة الشعر الحر وأن ما انتهت إليه الأولى من ضمور أحالها إلى غير طبيعتها ستنتهي إليه الثانية إن لم يكن قد انتهت إليه بالفعل. وبعد فحين نفضي إلى حركة الشعر الحر نكون قد أفضينا في العراق إلى مرحلة تأريخية تتميز بأن الانتماء فيها لا يعود مذهبياً بقدر ما يعود سياسياً. فعلى استحياء ينتسب المثقف إلى الطائفة، وإن كان يقع لذلك استثناء.

---

(127) جاء في مقدمة شجرة القمر، ط. أولى، دار العلم للملايين، 1968م، ص 16: (وإني لعلى يقين أن تيار الشعر الحر سيتوقف في يوم غير بعيد وسيرجع الشعراء إلى الأوزان الشطرية بعد أن خاضوا في الخروج عليها والاستهانة بها).

وفي الحياة الأدبية لا يبقى مبرر لتصنيف الشعر وتوزيعه على السنّة والشيعة! ذلك أن الموضوع التقليدي في القطاع الشيعي وهو ما يتصل بالعقيدة موقفاً صلباً في الدفاع عن الأصول الكبرى للتشيع، وبكاء مرّاً على الدماء المراقة ظلماً لآل بيت الرسول، واستنهاضاً لمن ترشحه العقيدة الشيعية لاسترجاع الحق المغتصب لا يعود مهماً بقدر ما يعود مهماً أن ينقل الشعراء صوراً من ظلم المجتمع بعامة وأن يندّدوا بالأفكار المتخلفة عن زمانها من حيث مضمونها السياسي. وكان يبدو أن استثناء لذلك يقع في دواوين الشريحة الدينية من القطاع الشيعي ممن ظلوا يجادلون بمنطق أرسطو بعيداً جداً عن منطق «النسبية». وظل واضحاً أن الذي يمثل هذا الجانب من العقيدة الشيعية لم يكن ينفتح انفتاحاً سمحاً على حياة الناس بحكم ما كان يشيع في الفترة من متغيرات تفرض على مثل هذه الظواهر الأدبية ألا تحيا في غير شرانقها بعيداً عن الضوء!! وينبغي أن يلاحظ في هذا الصدد أن ما كان يبدو أنه من الموضوع الديني في شعر المتحررين خلال هذه الفترة هو من الموضوع (الوسيلة) وليس من الموضوع (الغاية) كما سيأتي في بحثنا لأغراض الشعر الشيعي من هذه الدراسة.

الفصل الثاني

مدى إسهام الشعر الشيعي في الحياة السياسية والوطنية والاجتماعية

1 ـ مدى إسهامه في الحياة السياسية

إلى إعلان الدستور العثماني لم يكن القطاع الشيعي يستشعر ولاء حقيقياً للسلطة وإن كانت في ظاهرها خلافة تحمل طابع الإسلام. ذلك أنها، وهي للهاشميين من ذرية الرسول أبداً تقع على معنى القهر والاغتصاب. ولكن دعاء إمام هاشمي مفترض الطاعة بحفظ الثغور الإسلامية ولو في ظل الحكم الجائر، كان يخفف من غلواء هذه الكراهية! بل كان يدفع أحياناً إلى مشاركة عفوية بالغة الخطورة في الدفاع عن الدولة. ثم يلاحظ بعد ذلك نزعة «شوفينية»[1] يتجاوز تعصبها العنصري إلى قهر العرب على أن يذوبوا في «الطورانية»، وكان هذا وراء تفريغ الخلافة من مضمونها الروحي الحقيقي جديراً بأن يدفع القطاع إلى موقف جديد من السلطة يتميز بالعداء الصريح. ويؤيد ذلك بعد واقعة «الشعيبة» التي سبقت إليها إشارة من قبل، أن النجف ـ وهي أخطر مراكز القطاع الدينية ـ حملت عبء الكفاح المسلح ضد الطورانيين ـ واستقلت

---

(1) نسبة إلى شوفان المعروف بتعصب يتجاوز حدود المعقول لقوميته.

استقلالاً كاملاً قرابة عامين. ومع ذلك فقد كان يلاحظ أن ما نظم من شعر شيعي في هذه الفترة وفي موضوع النضال السياسي تحقيقاً للهوية العربية المستقلة لم يكن يحمل طابع العنف بقدر ما كان يحمل طابع الشكوى والعتاب حتى كأن ما تراكم خلال عهود الخلافة العثمانية من عمق الشعور بوحدة المصير لم يكن يسمح عشية تعرُّض الدولة المسلمة لخطر الاغتيال الكافر بأكثر من ذلك. يقول محمد رضا الشبيبي في هذا الموضوع:

يا من يعزّ علينا أن نؤنبهم … في حيث لا ينفع التأنيب والعذل
جفوتمونا وقلتم نحن سادتكم … مُنى مطيَّتِنا الإخفاق والفشل
أما صفحنا عن الماضي لأعينكم … أما أديلت لكم أيامنا الأول
أما استجيشت كما شئتم كتائبنا … حتى تفايض منها السهل والجبل
أما مشت تذرع الدنيا أما انقطعت … بها المتايه والغيطان والسبل
أما أطاعوا أما بروا أما عطفوا … أما احتفوا بمواليهم أما احتفلوا
بالله لا تجرحوا أكبادنا ودعوا … جراح (برقة) و(البلقان) تندمل
نحن الألى عرض في جنب جوهركم … فيه نصال المنايا الزرق تنتصل
قوم من العرب وخز النحل حظهم … وحظ قوم سوانا الأري والعسل
عند المغانم لا ندعى ويفدحنا … من المغارم ثقل ليس يحتمل
تأبى الحوادث إلا أن نملّكم … ولا، ودينِ التآخي، ما بنا ملل
أين الرهين بأموال لنا ذهبت … ومن يقيد بإخوان لنا قتلوا
إما شهيد معلّى فوق مشنقة … أو موثق بحبال الأسر معتقل
وارحمتاه لمن غابوا فما حضروا … من الثغور ومن ساروا فما قفلوا
قد اعتذرنا وقد صحّت مقالتنا … أخوكم مكره في الحرب لا بطل(2)

ويقول إثر نشوب الحرب بين العثمانيين والإنكليز في العراق:

ما أسغتم هضم العراق ولكن … هجتم للعراق أسداً جياعا
راح من يقتضي بترك التقاضي … وأتى من يكيل بالصاع صاعا
أنا ذا لا أقول أكثر ممن … قال: هذا بناء مجد تداعى
لسواكم زاد العراق أتاء … ونما غلة ودرَّ ارْتِضاعا

(2) ديوان الشبيبي، ط. القاهرة 1940م، ص 27-29.

قـدِّمـوهُ هـديَّـةً مـا استـبـيـعَـتْ   مـن سـجـايـا الأعـلاق ألّا تُـبـاعـا
الـوداع الـوداع يـا آل عـثـمـان فـقـولـوا لـنـا الـوداع الـوداعـا
إن يـسـؤنـا تـرك الـدفـاع فـأنـتـم   مـعـشـر تـحـسـنـون عـنـا الـدفـاعـا[3]

وفي هذا الإطار يقول علي الشرقي عندما ظهر الاختلاف بين أحرار الاتحاديين وأحرار العرب في العراق عام 1911م:

أمـا ضـمـاد الـجـرح فـهـو مـؤمـل   لـكـنـمـا ألـم الـجـروح مـحـقـق
لـقـحـت أمـانـيـنـا الـزمـان فـلـيـلـة   حـبـلـى مـؤمـلـة ويـوم يـطـلـق
بـعـد الـمـدى يـا راكـضـيـن تـمـهـلـوا   وأبـى الـوفـا يـا ظـافـريـن تـرفـقـوا
حـاولـت أخـطـفـهـا أمـانـي أفـلـتـت   هـربـاً وتـلـحـقـهـا الـيـدان فـتـصـفـق
رقّـاد ذا الـلـيـل الـتـمـام نـعـمـتـمُ   بـالاً لـعـل بـقـربـكـم مـن يـشـفـق
إنـي طـرحـت الـقـلـب بـيـن ربـاعـكـم   لـيـكـون حـولـكـم فـؤاد يـخـفـق
ولـقـد نـفـضـت مـن الـوثـوق أنـامـلـي   مـن ذا يـحـط يـدي عـلـى مـن يـوثـق
أنـا يـا حـمـامـات الـعـراق مـغـرّد   لـكـن بـرغـم حـلاك لا أتـطـوّق
طـوبـاك خـلـصـت الـجـنـاح فـمـا اسـتـوى   روح مـقـيـدة وروح مـطـلـق
ضـاعـفـت وجـد الـحـائـريـن فـلـيـتـهـم   إذ لـم يـكـونـوا طـائـريـن تـعـلـقـوا
نـطـقـت بـحـاجـتـهـا الـشـعـوب وأفـصـحـت   وأرى عـراقـي واجـمـاً لا يـنـطـق
وكـأن هـذا الـشـرق سـفـر غـرائـب   أضـفـى عـلـيـه الـدارجـون وعـلـقـوا
خـتـمـت صـحـائـفـه وجـئـنـا بـعـدهـا   حـتـى كـأنّـا فـيـه فـصـل مـلـحـق
مـاذا تـغـيّـر والـبـلاد بـأهـلـهـا   بـغـداد بـغـداد وجـلـق جـلـق
أوَلـم يـكـونـا قـبـل مـعـهـد قـوة   هـي لـلـحـمـى سـور يـصـدّ وخـنـدق
يـا مـغـرب الـشـمـس الـمـشـتـت اسـتـفـد   درسـاً أفـاض بـه عـلـيـك الـمـشـرق
لا بـد أن تـلـقـى جـزاء صـنـيـعـهـا   أم تـبـدّد شـمـلـهـا وتـفـرق[4]

وربما تغشت هذه العاطفة دفاعاً حاراً أحياناً، وهو دفاع وإن يكن ظاهره نشازاً في النسق الذي تقتضيه طبيعة الظرف ولكنه في جوهره معنى كبير من معاني الإسلام التي تشدّ المسلم إلى أخيه المسلم على كل حال[5].

(3) الديوان، ص 24.
(4) علي الشرقي، ديوان عواطف وعواصف، مطبعة المعارف، بغداد 1953م، ص 198-199.
(5) علي الخاقاني، شعراء الحلة، الجزء 3، النجف 1952م، ص 201-202.

وفي هذا الضوء يبدو طبيعياً أن يستعرض السيد عبد المطلب الحلي تأريخ الأتراك في نضالهم من أجل العقيدة، وأن يدعو العرب لمناصرتهم في صد الزحف الكافر الذي كان يهدّد الخلافة بالزوال في الحرب العالمية الأولى:

رفقاً بإخوانكم يا عرب إنهم … لم يغصبوا قبلها حقاً لكم وجبا
ماذا الذي قد نقمتم منهم وهم … في أول الدهر شادوا للهدى قببا
قد صحّ إسلامهم شرعاً فكل فتى … يرى البراءة منهم ضلّ وانقلبا
من كان يزعم أن الترك قد رفضوا … في دورهم لغة القرآن قد كذبا
هم الذين أقاموا الدين في قضب … في حدها عاد حبل الكفر منقضبا[6]

ويفعل فعل هؤلاء على اختلاف في حجم الانعطاف واتفاق في جوهره طائفة من شعراء الشيعة كالدجيلي[7] والعذارى[8] والكاظمي[9]. تلك هي القاعدة فيما يظن ولكنها لا تقع بغير استثناء فقد كان الشيخ محمد مهدي البصير مثلاً يوسع الاتحاديين تقريباً وينبزهم بالظلم والخرق وقلة الوفاء فيقول:

سل الاتحاديين كيف تحكموا … بحرية يستعبدون بها الحرا
فكم غمطوا حقاً وكم آثروا هوى … وكم نكروا عرفاً وكم عرفوا نكرا
وكم سلبوا مالاً له بسطوا يداً … على الغصب ما أبقت لذي جدة وفرا
وكم نصبوا للأبرياء مشانقاً … وكم كبلوا حراً وكم ذعروا خدرا
وكم ليتيم دمعة قد تحدّرت … على دم مظلوم به ذهبوا هدرا
توخى رجال الاتحاد سياسة … تخطبها أيديهم لهم قبرا
ومن ساس في قتل البريء ونفيه … فما رام إلا في حكومته شرا[10]

وما نحب أن نذهب مذهب الذين يحملون النصوص فوق ما تطيق من دلالات فنزعم أنه ظل في هذا الذي يقوله البصير ما يصح أن يقع على معنى التنديد بالانحراف الذي يجرّ خطراً لا يقتصر تأثيره على الاتحاديين وحدهم بل يتجاوزهم إلى إخوة لهم في العقيدة وشركاء لهم في المصير.

---

(6) م. ن، ص 202، 209.
(7) الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، ص 30.
(8) شعراء الحلة، ج 2، ص 61-65.
(9) الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، ص 36.
(10) محمد مهدي البصير، البركان، مطبعة المعارف، بغداد، بلا تاريخ، ص 20.

ويتحول الشعر الشيعي في العراق إلى ساحة أخرى من ساحات النضال السياسي وراء الخيبة المرّة التي أحسّ بها العرب بعد أن تمّ الظفر للحلفاء ولم يحققوا عهودهم التي قطعوها لهم بمساعدتهم على التحرر والاستقلال. وفي ظل الاحتلال كان الأدب يعبئ الرأي العام العراقي للانتفاض على المحتلين الجدد والوثوب بهم. لقد كان الأدب على الحقيقة مباراة وطنية يتسابق فيها الشعر والنثر وصولاً إلى ما كان العراق يحلم به من الاستقلال وتحقيق شخصيته العربية بالتحرر الكامل من التبعية. وقد حمل لواء التنديد بالاستعمار الجديد والتحريض على طرده، ومطالبته بتنفيذ وعوده التي قطعها على نفسه عشية الانتصار على العثمانيين شعراء كبار من الشيعة يجيء في طليعتهم حماسة محمد مهدي البصير الذي يقول بمناسبة التوقيع على معاهدة فرساي في 28 حزيران من عام 1919م:

أمؤتمر السلام عقدت صلحاً   أغظت مع الهلال به الصليبا
فما أطفأت للأحقاد ناراً   بلى قد زدت جمرتها لهيبا
وما وطّدت للدنيا سلاماً   ولكن سوف تملؤها حروبا
لقد أمضيت في فرساي عهداً   خلقت لنا به عهداً رهيبا
منحت الظافرين به حقوقاً   فوائدها تحيق بهم خطوبا
ودونت المصائب فيه حتى   أحلت به المداد دماً صبيبا[11]

ويقول فيما يصبو إليه العراق من التحرر وتذوده إنكلترا عنه:

إن مما أصبو إليه لأمراً   عنه (إنكلترا) تذود العراقا
وعسى الحق ما نعي قصب السبق إذا رمت والعدو سباقا
أنا والله لا أرى دون قومي   من زعاف المنون أحلى مذاقا
إن سكنت الأرماس من دون شعبي   شاد لحدي لمجد قومي رواقا
مت ليحيا يا حرّ بعدك شعب   ظنّ منك الصدق الغريب نفاقا
تلك حرية البلاد عروس   فسلوها قبول نفسي صداقا
أين منا ماء الحياة إذا لم   نسق عطشى الظبا دماً مهراقا[12]

ويقول في أول حفلة سياسية ثورية أقيمت في بغداد تحت ستار العلم في 17 أيار 1920م:

---

(11) البركان، ص 32.

(12) م. ن، ص 41.

يا صاحبيّ وهذي الضاد قد جمعت ... أبناءها والعلى منهم على كثب
أيقدمون وهم أحمى الرجال حمى ... أم يحجمون وهذا أكبر العجب
فلا صغار إذا هم دونها ثبتوا ... ولا فخار إذا ألووا على رهب
ولن يصان لليث الغاب مربضه ... من الذئاب لو أن الليث لم يثب
ولا ألوم قوياً في تنكّره ... إن قال: لا حكم إلا في يد الغلب
لكنما كل ذمي للضعيف إذا ... رام الحياة بلا كدّ ولا تعب
ولا حياة لنفس لا يحرّكها ... إلى الحماسة يوماً باعث الغضب
لا حق للمرء في مجد يحاوله ... إن شحّ بالنفس أو إن ضنّ بالنشب(13)

ولم يكن الشبيبيون أقل إسهاماً في التعبئة للإطاحة بالاحتلال وراء التنديد بمساوئه كل من حيث يجد أسلوب مشاركته في هذا الصدد أقدر على الإثارة وأجدر بتحقيق الغرض. يقول الشبيبي الكبير مثلاً:

بغداد (لندنك) الغريب بزيّه ... فغدوت عاصمة العروبة لندنا
سالت سياستهم فما أبقت على ... الأرض الفضاء تديّناً وتمدنا
ويلي على أهل العراق أتاهم ... ضيف تمسك بالقرى متمسكنا
عبر البحار لهم وأظهر رغبة ... بهم وثالثة الأثافي أبطنا
حتى إذا اختبر المدائن والقرى ... وتعرف الوطني والمتوطنا
دفع المكين إلى الورا مستأثراً ... بحطامه ومن المكان تمكّنا(14)

ويقول ابنه الأكبر محمد رضا:

ماذا بنا وبذي الديار يراد ... فقدت دمشق وقبلها بغداد
بردى وأودية الفرات ودجلة ... والنيل غصّ بمائك الوراد
حال العلوج من الأحامر بيننا ... وتعذّر الإصدار والإيراد
خنّا ذمام الفاتحين وعهدهم ... ما هكذا تستنجب الأولاد
إنّا بما نجني وهم فيما جنوا ... بئس المنون ونعمت الأجداد
كانت حفائظ يعرب إن صوليت ... ناراً ونار الآخرين رماد(15)

---

(13) م. ن، ص 43.
(14) الشبيبي الكبير، ص 407-408.
(15) ديوان الشبيبي، ص 33-35.

ويقول ابنه الأوسط محمد باقر:

بشرى الربيع المستقل فإنه   قد فكّ من شرك الشتاء إساره
حرّ تبسم للعراق بوجهه   كي يستفز ببشره أحراره
حملت عواصفه رسالة ثائر   للمعرقين فهيّجت ثواره
شتان بينهما فذا مستسلم   للحادثات وذاك أدرك ثاره
هيهات ينتفض العراق من الكرى   حتى يهزّ بسيفه بتاره
ليت العراق وقد تطوّر أهله   يقضي ولو تحت الخفا أوطاره
سر النجاح إذا أراد نجاحه   أن لا يبيح لغيره أسراره[16]

وكان شاعر شيعي آخر هو السيد حسين كمال الدين ينتقل من تنديد بتقاليد التذكير بالمأساة الحسينية إلى التذكير بأن الذين نبكي من أجلهم فتحوا أبواب الاستشهاد من أجل الحق على مصاريعها وأطاحوا بالعروش لنصرة السائل والفقير وأن هذا هو المعنى الكبير الذي ينبغي أن نستفيده من عاشوراء المجيدة، وذلك أسلوب بارع في التعبئة الوطنية للإطاحة بالاحتلال والوثوب به:

أتصغي لخطب مضى آجل[17]   وتغضي عن الفادح النازل
وتبكي كراماً ثووا بالطفوف   بمعترك خاطف هائل
وتخطب في الناس بين الجموع   وتندب في المأتم الحافل
وحتام تنعى على فتية   هم فتحوا الباب للداخل
أطاحوا العروش بتيجانها   لنصر الفقير أو السائل
محياك بالسيف ضرجته   وصدرك تدمي بلا طائل
تروح وتغدو على منكبيك   سلاسل جهل على جاهل
ولكن هلمّ بنا للكفاح   فإن به بلغة الآمل
نحقق آمالنا بالسلاح   وبالحق نبطش بالباطل

وكان في الموصل شاعر شيعي معروف هو السيد محمد حبيب العبيدي يشارك في التعبئة للإطاحة بالاحتلال فيقول في موشّح:

أيها الغرب جئت شيئاً فريّا
ما علمنا غير الوصي وصيّا

(16) الشيخ محمد باقر الشبيبي، الشاعر الثائر، ط 1، 1965م، ص 37.

(17) يستظهر إبراهيم الوائلي في هامش رقم 4 من ثورة العشرين في الشعر العراقي، 1968م.

قسماً بالقرآن والإنجيل
ليس نرضى وصاية لقبيل
أو تسيل الدماء مثل السيول
أفبعد الوصي زوج البتول
نحن نرضى بالإنكليز وصيّا

* * *

قد ظلمنا العراق يا ساكنيه
إن دمع النساء لا يجديه
حين نبكي السبطين أو نبكيه
أفمن بعد المجتبى وأخيه
نحن نرضى بالإنكليز وصيّا

* * *

اشهدوا يا أهل الثرى والثريّا
قد أبت شيعة الوصي وصيّا
لست إلا مزوراً أجنبيا
فلماذا تكون فينا وصيّا

* * *

ما تركنا إخواننا الأتراكا
فخذلناهم ووازرناكا
شغفاً يا ابن لندن بهواكا
بل لنيل استقلالنا بولاكا
فلماذا تكون فينا وصيّا

* * *

لم تكن يا ابن لندن علويّا
هاشميّاً ولم تكن قرشيّا
لا ولا مسلماً ولا عربيا
من بني قومنا ولا شرقيا
فلماذا تكون فينا وصيّا[18]

وبين شعراء الشيعة الذين عبأوا الرأي العام للثورة سعد صالح الذي يقول:

سلام عليك هضاب العراق ... منار العلا برج أنوارها
فوالهف نفسي كف الخطوب ... تشقّ حشاك ببتارها
وتهجر أرضك تلك العلوم ... وقد كنت كعبة زوارها
عزيز على الحرّ تلك البلاد يراها رهينة قهارها
أما آن أن تنتضي بيضها ... وترمي الغداة بثوارها
لعل الدماء إذا ما جرت على الأرض تغسل من عارها[19]

ومحمد حسن أبو المحاسن الذي يقول:

يأبى لنا دين النبي مذلة ... فامضوا على دين النبي وآله
إن السعادة في الحياة لمفتد ... شرف الحياة بنفسه وبماله
عيش الذليل هو الممات وموته ... بالعزّ عين حياته وكماله
عصر التمدن عاد أشبه سيرة ... بالأعصر الأولى بكل خلاله
حب التملك والتغلب غالب ... والعدل أشبه بالسراب وآله
يسطو القوي على الضعيف فإن شكا ... ألماً فلا أحد يرقّ لحاله[20]

والسيد محمد باقر الحلي الذي يقول:

بني يعرب لا تأمنوا للعدى مكرا ... خذوا حذركم منهم فقد أخذوا الحذرا
يريدون فيكم بالوعود مكيدة ... ويبغون إن حانت بكم فرصة غدرا
فلا يخدعنكم لينهم وتذكّروا ... أضاليلهم في الهند والكذب في مصرا

---

(18) محمد طاهر العمري، مقدرات العراق السياسية، الجزء الثالث، مطبعة دار السلام، بغداد 1925م، ص 419-422. وخالص حمادي، الأخبار في سير الرجال، ط. بغداد، ص 134.

(19) السيد محمد علي كمال الدين، سعد صالح، مطبعة المعارف، 1949م، ص 147.

(20) ديوان أبي المحاسن، النجف 1383هـ، ص 177-178.

ولا تقبلوا منهم بقول مموّه ... فما عاقل يرجو بأعدائه خيرا
ومن مات دون الحق والحق واضح ... إذا لم ينل فخراً فقد ربح العذرا[21]

ويبدو أن لهذا كله استثناء، فقد ظل في القطاع الشيعي، كما ظل في القطاع السنّي من يمدح الإنكليز ويثني عليهم. ومن الغريب أن يكون الزهاوي واحداً من هؤلاء الناشزين، حتى أن «غرترود بل» وهي التي عرفها العراقيون زمن الاحتلال بـ «المس بل» وكنا قد عرفنا بها من قبل[22] أسمته شاعر الإنكليز! ولم يكن غريباً أن تفسح جريدة العرب التي كان يرئس تحريرها أنستاس ماري الكرملي صدرها لينشر فيها أماديحه ويقول مثلاً:

وجدت الإنكليز ذوي احتشام ... أباة الضيم حفّاظ الذمام
فصادقهم تجد أخلاق صدق ... لهم والصدق من شيم الكرام
إذا بهم احتمى المذعور يوماً ... رأى منهم له أقوى محام
وبات على فراش الأمن خلواً ... ونامت عينه أهنا منام
أحبّ الإنكليز وأصطفيهم ... لمرضي الإخاء من الأنام
جلوا في الملك ظلمة كل ظلم ... بعدل ضاء كالبدر التمام
ودكوا بالسياسة كل صعب ... وخاضوا بحره والبحر طامي[23]

وقد أحلنا من قبل هذا النشاز على لحظات الضعف التي تلحّ على الأعصاب فتخذلها وظل يؤيد هذا أن الزهاوي كان وراء فشله في الحصول على ما يريد يحنّ إلى العهد التركي، ويقول:

أين عزّي في دولة الأتراك ... أنا باكٍ مما به أنا باك

وكان الشيخ عبد الحسين الحويزي، وهو مثل نضربه للأصوات الناشزة في القطاع الشيعي يتخذ من موت الملكة فكتوريا مناسبة لمدح الدولة الإنكليزية فيقول:

وحويت في الدنيا مكارم جمّة ... طلعت بدوراً تزدهي وشموسا
للدولة العلياء شبلاً أعقبت ... حفظت قريحة فكره القاموسا

---

(21) الحسني، تاريخ الثورة العراقية، ط 2، ص 114؛ والحقائق الناصعة، ص 174-175.

(22) هي سكرتيرة القسم الشرقي في دار الاعتماد البريطاني ببغداد وقد لعبت دوراً كبيراً في تثبيت ركائز الاستعمار الإنكليزي في العراق وأسهمت في اختيار فيصل الأول لعرشه.

(23) جريدة «العرب»، العدد 15/2/1918م؛ والكلم المنظوم، بيروت 1328هـ، ص 14.

ملك رعيته إذا ذكروا اسمه ضربت لمثل جلاله الناقوسا[24]

ويخيل إلينا أن الحويزي يتأثر بالزهاوي في هذه النزعة فقد كانا صديقين حميمين فيما يبدو[25]. وهنا أيضاً كما عند الزهاوي يمكن أن يحال هذا النشاز على لحظات الضعف التي ترهق العرب فتخذله في الامتحان الصعب. وحين يبدو الزهاوي أسير طموح سياسي يشدّه شداً إلى النشاز، يبدو الحويزي أسير أزمة اقتصادية خانقة تشدّه هي الأخرى شداً أقوى إلى مثل نشاز الزهاوي! **ونحن هنا لا نسوّغ الموقف بقدر ما نعلّله.**

ويندلع لهيب الثورة فيعبر البصير بصراحة عن استبشاره بقيامها ويهتف في حفلة كبرى تقام في جامع الحيدرخانة[26] بهذه المناسبة قائلاً:

بين الأسنة والقواضب شرف المبادئ والعواقب
ابغِ السلام فإن تخب فيما قصدت له فحارب
ودع المقال إلى المصال بملتقى القبّ السلاهب
فهناك تعزيز الشرائع والمنافع والرغائب
وهناك تحقيق المبادئ والمصائر والمآرب
وهناك يفصل في الأمور بحد ماضية المضارب
أهلاً بخافقة البنود تظل زاحفة المواكب
أهلاً بأبطال البلاد حماتها عند النوائب
ردّوا لنا الحق الذي ما إن نزال به نطالب
ردّوه إن سيوفكم عوذ له من كل غاصب
ظنّوا العراق فريسة وقد التقت فيها المخالب
ورأوه حرّ الرأي عفّ القصد محترم المذاهب
فتسلحوا لرجاله بمكائد الخصم الموارب

---

(24) الدكتور يوسف عز الدين، الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، 1968م، ص 119.

(25) علي الخاقاني، ترجمة الحويزي في شعراء الغري، ج 5، ص 234-235.

(26) هو من مساجد القطاع السنّي في بغداد كان الشعراء الشيعة يهتفون من فوق منبره للثورة وللثوار بعيداً عن الحزازات المذهبية التي ذابت في وهج هذه النار المقدسة من الحماسة الوطنية العارمة.

وسعوا لشقّ صفوفه ... مكراً فكان السعي خائب
حتى إذا ما جاش كالتيار ملتطم الغوارب
كانوا كناكصة الذئاب يشلّها الأسد المغاضب
وتراجعوا من بين مقتول ومأسور وهارب[27]

ويتقدم الثوار في أواسط الفرات تقدماً كبيراً فيهتف البصير مرة أخرى في تظاهرة كبيرة نظمت لهذه المناسبة:

ثقوا ثقوا يا رجال الغرب إنكم ... زللتم ففعلتم كل ما يصم
أعطيتم الشرق درساً عن سياستكم ... تعلمت منه ما تحيا به الأمم
لتندمنّ على خلف به اقترنت ... وعودكم حين لا يجديكم الندم
كذبتمونا ولكن الوغى صدقت ... وخنتمونا فبرّت للقنا ذمم
وعلمتكم ظبانا أننا عرب ... إذا سخطنا علمنا كيف ننتقم
إن قصرت بي من دون المصال يد ... فلا يقصر من دون المقال فم[28]

ويسهم الشبيبي الكبير في تكريم الثورة والثوار فيقول:

حيّ الفرات وحيّ النازلين على ... ضفافه حيث يعلو العز والشمم
وبين «ذي الكفل» والفيحاء ملحمة ... فيها تباشرت العقبان والرخم[29]
جاء العداة لها عصراً بفيلقهم ... فزايلوها فراراً قبلما عتموا
فأسكتوه بزجر من بنادقهم ... وازّوضحوا فيه شجاً ليس يلتئم
والرعب ساق أساراهم ولو رقدت ... عيونهم راعها في الهجعة الحلم
تسلّل الجيش مأموراً وقادته ... خافوا مقارنة الأصفاد فانهزموا
مذنبات العوالي في متونهم ... فأينما انحرفوا عن شهبها رجموا
وللمئات أمام الفرد هرولة ... كما تغذّ أمام السائق النعم[30]

ويحيّي محمد علي اليعقوبي الثوار فيقول:

أحبتنا بساحات الكفاح ... ثقوا بالنصر فيها والنجاح

---

(27) البركان، ص 58-60.
(28) البركان، ص 57.
(29) ذي الكفل ناحية بين الحلة والنجف. و«الفيحاء» الحلة. يشير إلى واقعة الرارنجية.
(30) الشبيبي الكبير، ص 408-409.

نفرتم للوغى لما دعاكم لها الداعي بشوق وارتياح
ففزتم بالفخار بها وآبت أعاديكم بخزي وافتضاح
وإن وراءكم شعباً كريماً أبيّاً لا يراض على الجماح
زأرتم كالأسود غداة رامت تروعها الأعادي بالنباح
كأن منادي الهيجاء وافى يناديكم بحيّ على الفلاح
فليت فداء معتنق المنايا جبان بات معتنق الملاح
وخير من رجال في قصور شباب يستظل شبا الصفاح
كتبتم بالدماء سطور مجد نواصع ما لها في الدهر ماحي
بيوم سجل التاريخ فيه مواقفكم بشكر وامتداح[31]

ومن الغريب أيضاً أن الزهاوي وقد عرفنا منزعه السياسي لم يتقاعس عن أن يعرض للثورة على نحو ما يعرض لها الشعراء الأحرار فيبكي شهداءها ويرثي أبطالها فيقول:

ماذا بضاحية الرميثة من غطارفة جحاجح
ولمن أقيمت في البيوت على كرامتها المناوح
قوم إلى دار البوار مشوا فمن غادٍ ورائح
طلبوا مساواة الحقوق فطوّحت بهم الطوائح
فزكت دماء قد أريقت فوق هاتيك الأباطح
قتلى الدفاع عليهم ناحت من الحزن النوائح
ولقد أصاب القوم ما أبكى العيون من الفوادح
إذ هاجموا يوم الوغى غلب المدافع بالصفائح
من فتية خاضوا عجاجتها على الشقر السوابح
لهفي على الغرّ الشباب مجندلين على الصحاصح
ولقد تغور جروحهم بين الترائب والجوانح
انظر إلى تلك الوجوه فما تغيّرت الملامح
بعد الذين تجندلوا بالأمس وجه الدهر كالح[32]

---

(31) ديوان اليعقوبي، ج 1، مطبعة النعمان، النجف 1957م، ص 164-165.

(32) ديوان الزهاوي، المطبعة العربية، القاهرة 1924م، ص 176-177.

ولكنه يقف بعد ذلك بين يدي السر برسي كوكس فيقول مرحباً بمجيئه ليصلح ما فسد من أوضاع العراق فيقول:

عد للعراق وأصلح منه ما فسدا ... واثبت به العدل وامنح أهله الرغدا
الشعب فيه عليك اليوم معتمد ... فيما يكون كما قد كان معتمدا
حييت من قادم إبان حاجتنا ... إليه نرجو به للأمة الرشدا
إن العراق لمسعود برؤيته ... أباً له من بلاد العدل قد وردا
مرحباً بك أشراف غطارفة ... وليس ترحيبهم ميناً ولا فندا
حبل السياسة قد أمست به عقد ... فحل أنت بأيدي رأيك العقدا
ارأف بشعب بغاة الشر قد قصدوا ... إثارة الشر فيه وهو ما قصدا[33]

وكان شاعر كبير آخر في القطاع الشيعي هذه المرة هو الشيخ علي الشرقي يقف في هامش الثورة حتى كأنه لا يهمّه من أمرها ما كان يهم القطاع كله، وتلك ظاهرة غريبة في حياة المناضلين من أمثال الشرقي لولا أن يكشف هو نفسه عن مسوغاتها فيقول:

(إن الثورة مقدسة وأهدافها سامية وأنا من خدامها والعاملين لها من يومي حتى الساعة «1957م» وإن الشعب العربي كان وما يزال في أشد الحاجة لها... وإني والصفوة من أصحابي كنا نريدها ثورة قومية شاملة ولا نريدها إقليمية إذ في الإقليمية مضيعة للهدف وانتثار للقلادة...!)[34]. ثم يقول بعيداً عن زمان الثورة:

يا ثورة أعقبتها ... ندامة الثوار
ووحدة وزعتها ... الأطماع بالأعشار
كانت قلادة مجد ... ففوجئت بانتثار
تدارك الله شعباً ... يهمّ بالانتحار
كنا نحاول أمراً ... يفوق كل اعتبار
أهدافه تتغنّى ... بوحدة الأقطار[35]

ولكن هذه المسوغات تظل عاجزة عن أن تقنع فقد كان الانتظار تحت وطأة الإذلال والقهر حتى تتكامل وحدة الثورة في كل العالم العربي رأياً ممعناً في الضعف

---

(33) مهدي عباس العبيدي، حقيقة الزهاوي، بغداد 1947م، ص 115-116.
(34) الشعر العراقي الحديث وأثر التيارات السياسية والاجتماعية فيه، ص 165؛ وهامش رقم 8 من الصفحة نفسها.
(35) علي الشرقي، عواطف وعواصف، مطبعة المعارف، بغداد 1953م، ص 171-172.

من الناحيتين السياسية والنفسية. ويبقى أننا نجتهد أحياناً فنخطئ. وتسقط الثورة لأنها لم تستطع أن تحقق هدفها الكبير في التحرر، ولكنها تظل قائمة في النفوس. ويتحول الشعر الشيعي وراء الانتكاسة العسكرية إلى جبهات جديدة من النضال، ويروح يعبّئ لجولة أخرى فاضحاً كل ما يحاك في الخفاء من مؤامرات مشهّراً بالعملاء، منددًا بالمعاهدات مذكراً بالمعادلة التي لا يتكافأ طرفاها:

ثـــورة أصــبــح مـــن آثـــارهـــا حـظـوة الـخـائـن والـمـفـتـتـن
مـعـشـر فـي نـعـم قـد أصـبـحـوا من مـسـاعـي مـعـشـر فـي مـحـن[36]

ويذكّر الجعفري بهذه المعادلة فيقول:

نـــاشـــدتـــكـــم بـــاســـم الـــحـــقـــيـــقـــة وهـــي أصـــل الـــمـــنـــزلات
إن كـــنـــتـــم مـــمـــن تـــبـــيّـــن صـــدق تـــلـــك الـــمـــرســـلات
مـــن شـــاد عـــرش الـــرافـــديـــن عـــلـــى الأســـنّـــة والـــظـــبـــات
مـــن طـــارد الأتـــراك مـــن نـــادى بـــجـــمـــعـــهـــم شـــتـــات
مـــن قـــاد لـــلـــحـــرب الـــرجـــال مـــن الـــغـــطـــارفـــة الأبـــاة
إنّـــا شـــحـــذنـــا الـــبـــيـــض تـــســـطـــع حـــيـــن كـــنـــتـــم فـــي ســـبـــات
مـــســـتـــنـــقـــذيـــن حـــقـــوقـــنـــا مـــن بـــيـــن أشـــداق الـــبـــزاة
إنّـــا نـــثـــرنـــا الأرض فـــي أشـــلائـــنـــا الـــمـــتـــبـــعـــثـــرات
وجـــرى عـــلـــيـــهـــا مـــن دمـــاء نـــحـــورنـــا الـــمـــتـــنـــاثـــرات
حـــتـــى إذا مـــا أيـــنـــعـــت بـــقـــطـــوفـــهـــا الـــمـــتـــدلـــيـــات
أضـــحـــى لـــدجـــلـــة ريـــحـــهـــا صـــفـــواً فـــمـــا ريـــح الـــفـــرات
حـــســـنـــاتـــهـــا اخـــتـــصّـــت بـــكـــم ولـــنـــا جـــمـــيـــع الـــســـيـــئـــات[37]

وحين يتذكر شهداء الرميثة[38] في 9 شعبان من عام 1353هـ يقول في هذا المعنى أيضاً:

الـــلّـــه أكـــبـــر قـــد تـــجـــرعـــنـــا الـــمـــريـــر بـــل الأمـــر
إنّـــا نـــثـــرنـــاهـــا رؤوس الـــصـــيـــد مـــن عـــلـــيـــا مـــضـــر
إنّـــا ســـقـــيـــنـــاهـــا دمـــاء طـــاهـــرات الـــمـــعـــتـــصـــر

---

(36) إبراهيم الوائلي، ثورة العشرين في الشعر العراقي، ص 122.

(37) علي الخاقاني، شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 336.

(38) من مدن الفرات الأوسط.

حتى إذا ما استوسقت وتطاولت هي والشجر
أضحت لنا أشواكها ولغيرنا طاب الثمر
فكأنما هم يعرب وكأننا نحن الخزر
ويلي لغلمة يعرب ذهبت دماؤهم هدر(39)

وكأن الجعفري يريد أن يؤكد أن الفرات الأوسط وهو منطقة تتميز بكثافة سكانية شيعية، كان يتحمل في ثورة العشرين أكبر نصيب من أعبائها العسكرية والاقتصادية.

وكان أحمد الصافي من قبل يعرض لهذه الحقيقة فيقول:

إن غصبت منك الأسود لقمة فاستخرج اللقمة من فم الأسد
إن مصاعب الحياة كلها شديدة لكنما الذل أشد
الشعب ثار فارتقت أسافل والبحر إن هاج طفا فيه الزبد
كم في هياج البحر خالي صدف علا وذو اللؤلؤ في القعر ركد
تالله ما أعظمها من خيبة **نحن زرعنا الزرع والغير حصد**(40)

ويلاحظ أن البصير ظل في طليعة الشعراء الذين امتدوا بضمائرهم النقية وأعصابهم القوية ووطنيتهم الصادقة وراء الثورة وظل يتطلع إلى النصر أبداً ويقول:

كافحت أعدائي ولست بواثق أن النجاح مقدّر لكفاحي
لكنما وطني دعا فأجبته وأبيت للباغين خفض جناحي
ونهضت بالخطب الفصاح مدافعاً عن حق شعب في الحياة صراح
ولئن رجعت بغير ما أملته ونزعت من يد قاهري سلاحي
فلقد أفدت من المصائب خبرة ستكون عند العود سر نجاحي(41)

وكان بحر العلوم شاعراً آخر من هؤلاء الذين نذروا أنفسهم لقضية العراق وتميزوا بأعصاب من حديد قهرت كل ما تستطيعه السجون في ترويض الأحرار على الذل من طاقات:

حزيران تدري أنت من كان مؤمناً بشعبك إيماناً يخيف ويرهب
ومن كان في سوح الكفاح يرى الردى ويأنس تواقاً إليه ويطرب

(39) م. ن، ص 340.
(40) أحمد الصافي النجفي، الأمواج، الطبعة الثالثة، صيدا 1954م، ص 55.
(41) البركان، ص 72.

ومن كان يعطي المهر للمجد خاطباً ... وما المهر إلا نفسه حين يخطب
ومن ساوم الطاغوت خلف ظهورنا ... بلؤم وولّى خائناً يتذبذب
ومن كان كالحرباء في كل لحظة ... تمرّ له شكل ودين ومذهب
مضت حجج ست عليك وحكمنا ... كما هو في عهد الوصاية أجرب
له نفس روح الإنكليز وبغيهم ... علينا وأما وجهه فمعرّب[42]

ولم يكن الجواهري بأقل من بحر العلوم تطرحاً على الخطر دفاعاً عن الحق المشروع في التحرر، وفضحاً لكل ما كان يخطط للعراق مما يقع في إطار المعوقات عن النهوض بدءاً بالملكية وانتهاء بالرابع عشر من تموز. لقد كان الجواهري، في موضوعه، ولا بد من هذا التخصيص شاعر الشعب كما كان بحر العلوم شاعر الشعب هو الآخر. ولا تستطيع لحظات الضعف على قلتها، وكنا قد عللنا لها من قبل، أن تحرم الجواهري هذا الشرف الكبير، فقد ظل الرجل إلى سقوط الملكية صناجة العراق الحرّ كما يقولون.

ثم إذا جاز أن يستريح القطاع الشيعي إلى سلطة هاشمية بحكم ما يرد في الأصول الكبرى للعقيدة متصلاً بمبدأ القيادة فلم يكن ذلك يعني أن تقبل هذه السلطة ولو بعيداً عن نقاء السيرة وعمق التضحية. ولعله من هنا كان نفر شديد الحماسة في القطاع يهتف وراء صلح الحسن: «يا مذل الشيعة» متناسياً ما يقع في الظرف من مسوغات هذا الصلح، لكأن عصمة الحاكم، وكان الرسول (ص) يمثل أعلى صورها لا تعود مرجحاً بقدر ما تعود مادة قانونية مقررة تحتل الصدر من شروط الحاكم المسلم في العقيدة الشيعية! نريد أن نخلص من هذا إلى أن القطاع الشيعي في العراق لم يكن ينظر إلى الملكية نظرة تقدير بغير قيد أو شرط وإنما كان يريدها أن ترتفع إلى مستوى السِيَر النقية، حتى إذا عجزت عن أن تحقق هذه الإرادة أوسعها تقريعاً.

وليس هذا يعني أننا في صدد قاعدة تطّرد فقد ظل في القطاع من يتلمس للحكم الهاشمي في العراق أعذاراً تعفيه من مسؤولية النشاز رغباً أو رهباً أو وفاء لعارفة أو لقاء على وجهة نظر في السياسة تنطلق من الاقتناع بمبدأ الأخذ والعطاء: بحر العلوم مثلاً لا يجد فرقاً بين عهد الوصاية وعهد الدمى التي كان يحركها الاستعمار وفق

(42) من قصيدة نظمها محمد صالح بحر العلوم في الذكرى السادسة للثورة العراقية. ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، مطبعة دار التضامن، 1968م، ص 33.

مشيئته وراء ملك عضّت عرشه في دمشق أفعى فظل يخايله في بغداد سمّ نابيها القاتلين! كان هذا رأي الشاعر بعد أن تصرمت سنوات ست من عهد فيصل الأول:

مضت حجج ست عليك وحكمنا   كما هو في عهد الوصاية أجرب
له نفس روح الإنكليز وبغيهم   علينا وأما وجهه فمعرّب

ويبدو أن هذا الرأي لم يتغير حتى أشرف العهد على نهايته:

كوّنت أشلاء ثوار الفرات   (دولة) يرأسها (العضو الأشل)
فاقتنت بالحسنات الماضيات   ضعة الحال وضيع المقتبل
كيفما دارت كؤوس التركات   خسرت وراثها حتى الوشل
فقدت آباءها الصيد الأباة   وحوت ذلاً فيا بئس البدل

* * *

العبودية في ذا الزمن   (هيكل) يقبل أنواع الطلاء
يتراءى أصلها للفطن   وعلى الصبغة يعشو البسطاء
كل شيء يشترى في ثمن   وثمين الحكم يشرى بالدماء
ما اشتريناه لبيع الوطن   فاعرف الغاية من هذاالشراء

* * *

أنهك الأمة بؤس الاضطهاد   و(ربيب القصر) في نعمته
حائزاً مرضاة (دار الاعتماد)   وبها تحقيق أمنيته
لا يبالي بصلاح وسداد   أن تعامى الناس عن سدته
هذه عيشة أبناء البلاد   لا تساوي شسع نعل ابنته

* * *

أبأثواب الرعاة الباليه   قد تعلمت ارتداء السندس
أم على جانب بئر الباديه   كنت تسقى عذب ماء التيمس
اذّكر تلك الحياة الماضيه   وتذكر أن ذا من نفسي

أنا قدمت الدماء الزاكيه فتأخرت بتاج الدنس[43]

ويلاحظ أن بحر العلوم لا يعرض للملكية في عهد غازي بمدح أو ذم حتى كأن ذلك هو الموقف الطبيعي لشعر انتهى برأيه السياسي إلى اليسار[44] وإذا كان للملكية هذه المرة تطلعات خيرة تستأهل الثناء فقد كان من المفارقة أن يقع انتماء إلى اليسار وترويج للملكية عبر أماديح ولو صادقة!!

ثم تعلن الحرب العالمية الثانية ويكون في نصوص المعاهدة الجائرة التي ربط بها العراق عشية قبوله عضواً في عصبة الأمم ما يسمح بانتفاع موقت بجغرافيته العسكرية. ولم يكن هذا يكفي في حرب طاحنة كانت قلاع الحلفاء تتساقط فيها واحدة إثر أخرى بين يدي نازية قوية شرسة، فاعتدى الإنكليز على استقلال العراق وسيادته الوطنية وقهروه على أن يشارك في حرب لا ناقة له فيها ولا جمل فاندلعت ثورة مايس عام 1941م وكان ما كان مما لا حاجة بنا لتكرار الحديث فيه. وطبيعي أن يكون لبحر العلوم موقف إيجابي من هذه الثورة ولعله من هنا كان يسخر بالإنكليز ويقول:

ماذا يريد الإنكليز وما لهم لا يرعوون وهتلر متنمّر
برلين ترعب لندناً بنسورها وذباب لندن عندنا يستنسر
وأحطّ من هذا الذباب حقارة نفر لثورة شعبه يتنكر
إن الدفاع فريضة وتنكر الواعي لهذا الفرض بئس المنكر[45]

ثم هو يعنف بالملكية بعد فشل الثورة ويوسع عبد الإلّه بن علي شتماً يتجاوز في بعض صوره إلى ضرب من الإقذاع وفاحش القول:

بلينا بسوءتك العاريه تلف بأحضان أعدائيه
وتحمل أنت لثغر العراق شريداً من الثورة الصاليه
وينبذك الثغر نبذ النواة حقيراً إلى أمك العاويه[46]
فتأخذ هذي بإحدى يديك ويأخذ عمك بالثانيه
وتصبح عمان مأوى الذئاب بفضل «أبي حنيك» والحاشيه

---

(43) الديوان والقصيدة قيلت في 7 تموز عام 1931م، ج 1، ص 51-53.

(44) الديوان، الجزء الأول، ص 140.

(45) م. ن، ص 178.

وترجع ترقص للإنكليز مع الفاجرات بحبانيه
وتأتي تشق الدما والدموع لبغداد في زفّة داميه
ونحن على دجلة والفرات نجود بأرواحنا الغاليه
فداء لموطننا المبتلى بإثم اللقيط من الباديه[47]

ويثب العراق بالسلطة في كانون من عام 1948م إبطالاً لما يعرف في تاريخ العراق الحديث بمعاهدة «بورتسموث» ويكون لبحر العلوم نشاط كبير في التعبئة لهذا المصير الذي انتهت إليه فهو يقول مثلاً:

يا عهد بورتسموث إنّا أمة تأبى محالفة العدو الغادر
قف عند حدّك فالعراق إرادة جبارة في سحق كل مغامر
أنسيت يوماً في الفرات فجأتني لتعود مختزياً بيوم آخر
ستريك دجلة وهي طاغية على أعدائنا وجهاً لشعب ثائر[48]

ويرتجل في المظاهرة الشعبية الكبرى التي نظمت في اليوم الثاني والعشرين من كانون الثاني من العام نفسه لتكون تشييعاً رمزياً لشهيد شاب من شهداء الوثبة:

أيها المؤمنون بالشعب والثورة هبّوا لشجب عهد العبيد
واكتبوا بالكفاح تحرير شعب يكسب المجد بالكفاح المجيد
نحن كنا ولا نزال أشداء على البغي في جميع العهود
نحسن الخوض في غمار المنايا ونغنّي للناس لحن الخلود[49]

وبالرغم من أن المعاهدة كانت تنعقد في ظل حكومة يرأسها شيعي ـ وفي تأريخ العراق الحديث لم يكن يقع هذا إلا قليلاً ـ فقد ألحّ على نبزه بأبشع ما ينبز به عهد عميل:

يا وثبة الشعب اخرقي باللعن عهد الأخرق
فعهد بورتسموث قيد لاحتلال مطلق

(46) يقصد بها الإمبريالية.

(47) م. ن، ص 185.

(48) الديوان، ج 2، ص 129.

(49) م. ن، ص 130. وقد قدّر المشتركون في التظاهرة بأكثر من مائة وخمسين ألف شخص ودامت ست ساعات!

أمـــلاه «بـــيـــفـــن» عـــلـــى ذيـــل لـــه مـــلـــتـــصـــق
فـــصـــدّق الـــذيـــل عـــلـــى الـــعـــهـــد ولـــمـــا يـــصـــدق
واجـــتـــاز بـــالـــســـبـــق عـــلـــى الـــتـــوقـــيـــع شـــأو الأســـبـــق[50]
طـــاغـــيـــة الـــمـــيـــدان والـــمـــيـــدان بـــاســـمـــه بـــقـــي
يـــا وثـــبـــة الـــشـــعـــب اقـــلـــعـــي دابـــر حـــكـــم مـــرهـــق
وأطـــلـــقـــي لـــلـــرافـــديـــن خـــيـــر وجـــه مـــشـــرق
تـــجـــنـــبـــي إشـــراك مـــن خـــانـــوا الـــحـــمـــى وأطـــلـــقـــي
بـــنـــا جـــنـــاحـــيـــك ولـــلـــعـــزة فـــيـــنـــا حـــلّـــقـــي
يـــا وثـــبـــة الـــشـــعـــب احـــفـــظـــي الـــصـــف مـــن الـــتـــفـــرّق
فـــوحـــدة الـــصـــف ســـلاح الـــظـــفـــر الـــمـــحـــقـــق
ويـــا ضـــحـــايـــا عـــهـــد بـــورتـــســـمـــوث لـــلـــخـــلـــد اســـبـــقـــي[51]

وإلى ثورة تموز المجيدة ظل بحر العلوم يتناسق في مواقفه من كل الأحداث السياسية المحلية وكان هذا يعني أنه ظل يقول كلمته الجريئة الصريحة في كل ما كان يلتوي من هذه الأحداث ويبقى أن بحر العلوم لا يمثّل ظاهرة شيعية عامة لأنه ظل في القطاع من يذهب في السياسة غير مذهبه. ثم هو وراء ذلك شاعرية بغير عمق، وسواء أكان ذلك قدرها كله من عطاء الحياة فهي مقهورة عليه، أم كان ذلك بعض ما قدّر لها في الأصل فهي مختارة فيه، فإن شاعر الشعب مدعو أبداً إلى تسطيح أفكاره.

والجواهري هو الآخر دليل كبير من أدلة القطاع الشيعي على مشاركة عميقة في جملة ما كانت تفرضه ظروف النضال الصعبة من مواقف الدفاع عن حقوق الشعب وقضاياه العادلة. والواقع أن هذا الشاعر الضخم لم يكن صوتاً قوياً في الأحداث الأولى من حياة العراق السياسية وفي ظل الثورة الكبرى وكانت «النجف» بؤرتها الإعلامية. كان الجواهري يخشى أن يفترع منابرها لأنه لم يكن قد اطمأن بعد إلى حقيقته الشعرية. ثم تترسخ شاعريته، وتستقيم لها عناصر الخلق الفني العالي فإذا هو على الجملة شاعر أخلد ما يكون الشاعر إنسانية موضوع وبراعة أداء ودقة تصوير. وبالرغم من أن الجواهري كان محسوباً على البلاط وراء الضجة التي أحدثها فصله من التعليم في الثلث الأخير من العشرينات لم يكن خالص الودّ للملكية، فقد نبزها

(50) المقصود به نوري السعيد الذي انعقدت معاهدة حزيران 1930م في عهده.
(51) الديوان، ص 132.

أكثر من مرة، ويبدو في تعليل هذه الظاهرة أن الجواهري كان يستريح إلى قيادة هاشمية معاصرة تتحدّر إليها من القديم ـ ولو نظرياً ـ مواريث من عمق التضحيات ونقاء السير. ثم كان الجواهري صاحب بدوات أحياناً، وكان صاحب عقيدة صلبة غالباً. وطبيعي في هذا الضوء أن تتذبذب هاشمياته بين المدح والذم: فهو يشيل مثلاً بضبع الحسين إلى السماء، ويطوي ضلوعه على مثل وخز السمر في مأساته:

شيخ الجزيرة أنت اليوم مرتهن — بحسن فعلك من صدق وإيثار
لتحمدن من الدنيا عواقبها — فقد أرينك عقبى هذه الدار
خودعت عنها وليست لو علمت سوى — مسارح همها تمثيل أدوار
تغشى العيون بتدليس محاسنها — وتستكنّ المساوي خلف أستار
يا حاملين على الأمواج عزمته — قابلتم البحر تياراً بتيار
هل بلغت قبرص عن ضيف بقعتها — بأنه أي نفّاع وضرّار
كمثل ثائر ذاك الموج ثورته — يوم استشاط وهاجت سورة النار
يا ناهضاً بأباة الضيم منتفضاً — عن أن يمدّ يداً للذل والعار
في ذمة اللّه والتاريخ ما تركت — أيامك الغر من محمود آثار
إن لم يقيموا لك الذكرى مخلدة — فحسن فعلك فينا خير تذكار(52)

ويقول في هذا الصدد:

سلام على شيخ الجزيرة كلها — سلام على تاريخه المتألق
سلام عليه يوم شطّت ركابه — سلام عليه يوم نحظى فنلتقي
سلام على عمر تقضّى بصالح — سلام على ما فات منه وما بقي
أبا فيصل بعض التعزي فكم رمت — شهامة قوم شملهم بالتفرق
وما قدر عمر المرء إن لم يرع به — وما طيب عيش المرء إن لم يرنق
أبا فيصل أشجى التحايا تحية — تمازجها الذكرى بدمع مرقرق
تحية مشتاق لو اسطاع نهزة — تلقاك من غمر القوافي بفيلق
أخي عاطفات لم يشنها تكلف — وذي خلق لم يمتهن بتخلق
لقد هزّت الأشواق قلباً عهدته — إلى غير أرباب العلى غير شيق
ونفساً على أن لا تزال أمينة — أخذت عليها كل عهد وموثق(53)

---

(52) ديوان الجواهري، الجزء الأول، مطبعة الأديب البغدادية، ص 289-290.

(53) الديوان، الجزء الأول، ص 512.

ولم يكن فيصل بأقل شأناً من أبيه الحسين في نظر الجواهري من حيث براعته السياسية وعاطفته الوطنية وأنه معقد أمل ومحط رجاء:

حيّاك ربك غادياً أو رائحا ... مستسهلاً نهج الهداية واضحا
أيامنا بك كلهن سوانح ... ومتى تشأ ـ حوشيت ـ كنّ بوارحا
لولاك ما كان العراق وأهله ... إلا قطيعاً في فلاة سارحا
سست الحوادث بالروية جاهداً ... وحملت أعباء الخطوب فوادحا
وأدبت نفسك في رياضة موطن ... لولا جهودك كان صعباً جامحا
مولاي ثق أن الجوانح ثرة ... بولاء عرشك ما بقين جوانحا
سر واثقاً بجهاد شعب طامح ... ولقد يسرّك أن تراه طامحا
قل إن أتيت من الحليفة دارها ... ولقيت شعباً للشعوب مكافحا
شعبي وفي كفي نجاح مصيره ... يرجو ويأمل أن يراني ناجحا
يشنا على العذب الفرات منافقاً ... ويحب في السمّ الزعاف مصارحا
كوني له الخل النصيح سريرة ... وجهارة تجديه خلاً ناصحا[54]

ويلاحظ أن الجواهري هنا على غير المألوف من عصبيته في الحديث عن الحقوق المضيعة منطقي وهادئ حتى كأنه يسوغ أسلوب فيصل في المطالبة بهذه الحقوق. وهو أسلوب يقوم في الأساس على مبدأ الأخذ والعطاء. وفي النجف كان الجواهري يرحّب بفيصل وهو في زيارة خاصة للمدينة المقدسة ويقول:

أعدّ لك المنهج الواضح ... فسر لا هفا طيرك السانح
وحياك ربك من ناصح ... إذا عزنا المشفق الناصح
يحدّث عنك بطيب الهبوب ... نسيم له عبق نافح
فكل مكان ربيع يروق ... وكل تراب شذى فائح
سلام الإلّه على طالع ... يحار بطلعته المادح
مهيب يردّ سناء العيون ... وإن أجهد النظر الطامح

ويستغل الشاعر المناسبة فيذكّر الملك بأن جنوب العراق وهو الذي وثب بالمستعمر ووطّد الحكم القائم بجهود المخلصين من أبنائه يتعرض لمحاولتي إهمال وإذلال:

---

(54) هي من قصيدة تحت عنوان (في الطيارة أو على أبواب المفاوضات) نظمت بمناسبة سفر الملك فيصل الأول في السادس من آب 1927م لإجراء مفاوضات غير رسمية لعقد معاهدة جديدة مع بريطانيا. والديوان، الجزء الأول، ص 415-416.

مليك العراق وكم جمرة يضيق بأمثالها القادح
ينوح المغرّد شجواً فلا يغرنّك إن غرّد النائح
أبثّك أن الفؤاد الرقيق يمضّ به الحادث الفادح
ألا لا يقل ـ وحبيبت الحياة ـ وريدك أنت له ذابح
وإنك خودعت عن نية فؤاد الحسود لها طافح
فقد سار بين حداة الركاب حديث يلين له الكاشح
تنمّ الشمال به للجنوب وينبي به الغادي الرائح
تذكّر لعل ادكار العهود يراح به نفس رائح
غداة استضمك في كربلا وإياهم المجلس الفاسح
هم ألقحوا الأمر حتى إذا تمخض لم يجنه اللاقح
ولولا قدومك كان الغري لفقدهم وجهه كالح[55]
وإنا لنأمل نصر الليوث وأن يلقم الحجر النابح
ودام مقامك للرافدين كالركن ما مسّح الماسح[56]

وينبغي أن نسجل هنا أن ما كان يتم في الحياة السياسية وراء الثورة مما يحمل على الاستئثار بمعطياتها، ولو حكماً عميلاً، يمارسه جهاز مشلول أدّى إلى أن يشيع في القطاع الشيعي شعور مرير باغتيال تضحياته ـ وكانت كباراً حقاً ـ وأن يعود للظهور ولو ضعيفاً ما كان قد ذاب في وهج الثورة من أحاسيس الطائفية المقيتة.

ثم يكون في بدوات الجواهري ما يدفعه إلى أن يعرّض بالهاشميين تعريضاً يوشك أن يكون من الصراحة في هجائهم. ومن هنا يكون أمير سعودي هو فيصل بن عبد العزيز موضوع نونية في المديح هي على حقيقتها تعبير عن ضائقة عزّ على الشاعر أن يتجاهلها الملك الهاشمي فلا يضع لها حداً:

فتى عبد العزيز وفيك ما في أبيك الشهم من غرر المعاني
لأمر ما تحسّ من انعطاف عليك وما ترى من مهرجان

---

(55) يقصد المجتهدين الذين غادروا العراق إلى إيران احتجاجاً على المعاملة القاسية التي عومل بها مجتهد شيعي كبير هو الشيخ محمد مهدي الخالصي فقد أبعد من العراق لفتوى طالب فيها بمقاطعة الانتخابات للمجلس التأسيسي.

(56) مجلة «العرفان» اللبنانية، الجزء الخامس، المجلد التاسع، عام 1924م-1342هـ.

تأمل في السهول وفي الروابي ومختلف الأباطح والمغاني
ألست ترى ارتياحاً وانطلاقاً يلوح على خمائلها الحسان
وفي شتى الوجوه ترى انبساطاً ولو في وجه مكتئب وعاني
وقى اللّه الحجاز وما يليه بفضل أبيك من غصص الهوان
ومتّع ذلك الشعب الموقّى بسبع سنين شيقة سمان
على حين اصطلى جيران نجد بجمر لظى وسمّ الأفعوان
مشيتم والملوك إلى مجال به أحرزتم قصب الرهان
فجاء مقامهم عنكم وضيعاً مقام الزجّ زلّ عن السنان
فلا تحسب بأن دعاة سوء تحرك من فلان أو فلان
ولا شتى زخاريف ركاك ولا شتى أساليب هجان
تحوّل عنكم مجرى قلوب موجهة إليكم باتزان[57]

ثم يكون في بدوات الجواهري كذلك ما يدفعه إلى هجاء فيصل منطلقاً من حس قوي بالتجزئة وهو حس ظل يغلب في دم العربي المعاصر مشاعر الوحدة على غير المألوف في مواريث العنصر!!

أفي كل يوم في العراق مؤمر غريب به لا الأم منه ولا الأب
ولم يرَ ذا بطش شديد وغلظة على بلد إلا البعيد المجنب
أكل بغيض يثقل الأرض ظله وتأباه يجبى للعراق ويجلب
وحجتهم إن كان فيما مضى لنا أب اسمه عند التواريخ يعرب
عديد الحصى أبناؤه ولكلهم مجال وملهى في العراقين طيب
وقد أصبحوا أولى بنا من نفوسنا لأنهم أرحامنا حين ننسب
فأما بنوه الأقربون فما لهم نصيب به إلا مشاش وطحلب[58]

وبالرغم من أن غازي كان يرجى لخير كثير من حيث تطلعاته الوطنية فقد ظل الجواهري يستشرف للخلاص مصلحاً آخر:

إذا ما أجلت الطرف حولك وانجلت بعينيك يوماً مخبثات الضمائر
وكشّفت عن هذي النفوس غطاءها وأبرزتها مثل الإماء الحواسر

(57) نظمت القصيدة عام 1932م بمناسبة قدوم الأمير فيصل آل سعود إلى العراق. ديوان الجواهري، الجزء الثاني، ص 125-128.
(58) ديوان الجواهري، الجزء الثاني، ص 221-222.

وفتشت عما في زوايا الدوائر ... وغربلت ما ضمّت بطون الدفاتر
رجعت بعين رقرق الحزن ماءها ... وأبت بقلب شارد اللب حائر
وأيقنت أن الحال حال تعسرت ... على كل طب بالطبائع ماهر
وقد يملأ الحر المفكر حرقة ... تفكره يوماً بعقبى المصائر
ولا أمل إلا على يد مصلح ... حقود على هذا التدهور ثائر[59]

وحين صرع الملك لم يجهش الجواهري بالبكاء فعل الذين تفدحهم المصيبة بعزيز وحتى البيتان اللذان استهلّ بهما كلمته عن الحادث لا يقعان في إطار الرأي السياسي الواضح بقدر ما يقعان في إطار التعزية بزعامة كان الشعب ينفعل ببوادرها الوطنية ويتطلع إلى أن يتحقق على يديها أمل بالخلاص:

خبر وليس كسائر الأخبار ... حصب البلاد بمارج من نار
فلوت له الصيد الأماجد هامها ... حزناً لفقد زعيمها المختار[60]

وإذا كانت الثلاثينات هي التي شهدت أول تنظيم يساري في العراق، وكان الجواهري بحكم نشأته في بيت عرف بإيمانه العميق بـ «المشروطة»[61] مهيئاً للانتماء إلى اليسار نزعة إنسانية على الأقل لم يكن غريباً أن يقع حجم إخلاصه للملكية في عهد غازي بقدر ما يشير إليه البيتان السابقان. ولعله من هنا كان الجواهري يناصر الانقلاب الذي قام به الفريق بكر صدقي عام 1936م وهو انقلاب لم يكن شك في البدء أنه يحمل طابع اليسار:

لا تبق دابر أقوام وترتهم ... فهم إذا وجدوها فرصة ثأروا
هناك تنتظر الأحرار مجزرة ... شنعاء سوداء لا تبقي ولا تذر
وثم شرذمة ألفت لها حجباً ... من طول صفح وعفو فهي تستتر
إني أصارحك التعبير مجترئاً ... وما الصريح بذي ذنب فيعتذر
تهامس النفر الباكون عهدهم ... أن سوف يرجع ماضيهم فيزدهر
تجري الأحاديث نكراء كعادتها ... ولم يرع سامر منهم ولا سمر

---

(59) م. ن، ص 267.

(60) م. ن، ص 354.

(61) ديوان «الجواهري»، مقدمة الدكتور علي جواد الطاهر القيمة، الجزء الأول، نشر وزارة الإعلام، 1973، ص 40.

فحاسب القوم عن كل الذي اجترحوا   عما أراقوا وما اغتلوا وما احتكروا
للآن لم يلغ شبر من مزارعهم   ولا تزحزح مما شيّدوا حجر
ولم يزل لهم في كل زاوية   منوه بمخازيهم ومفتخر
تصور الأمر معكوساً وخذ مثلاً   مما يجرونه لو أنهم نصروا
تاللّه لاقتيد زيد باسم زائدة   ولاصطلى عامر والمبتغي عمر
ولا نمحى كل رسم من معالمكم   ولا اشتفت بكم الأمثال والسير[62]

حتى إذا تخلّت وزارة الانقلاب عن وعودها التي قطعتها على نفسها عند أول تأليفها بإنجاز إصلاحات جذرية في جميع نواحي الحياة وشنّت حملة إرهابية على القوى الوطنية التي ساندت الانقلاب تحول الجواهري من مؤيد شديد التأييد إلى معارض شديد المعارضة وكان أبرع ما جلد به ظهور الانقلابيين أسلوب طريف في الهجاء ينطلق به إلى غرضه عبر حديث ساخر مع نفسه يتغشى عتاباً على ظاهرة النقاء في سلوكه السياسي، وليس بعيداً أن يكون ذلك من تأثير الرصافي فيه:

ماذا تريد من الزمان   ومن الرغائب والأماني
أو كلما شارفت من   آمالك الغرّ الحسان
ورعتك ألطاف العناية بالرفاه وبالأمان
أغرمت بالآهات إغرام الحنيفة بالأذان
إن كنت تحسد من يحوط الباب منه حارسان
فلديك حراس كأنك منهم في معمعان
وموكلون بما تصرف في الدقائق والثواني
أسكنت داراً ما لها في الصيت والعظموت ثاني
ما أن يباح دخولها   إلا لذي خطر وشان
وقيت فيها رغم أنفك من خبيثات الدنان
وحفظت فيها من غرور المال أو سحر الحسان
حجبوك عن لحظ العيون تأنقاً لك في العيان
مثل المعيدي السماع به أحب من العيان
وعلام تحسد من تلهّى بالمثالث والمثاني

(62) الديوان، الجزء الثاني، ص 317-318.

أولـيـس خـشـخـشـة الـحـديـد ألـذّ مـن عـزف الـقـيـان
يـشـدو بـهـا مـن أجـل لـهـوك ألـف مـكـروب وعـانـي
أوزان شـعـرك بـعـض أوزان حـوتـهـا بـاتـزان
سـبّـح بـأنـعـمـهـم فـأنـت بـفـضـل مـا أولـوك جـانـي
صـك الـحـديـد عـلـى يـديـك جـزاء مـا جـنـت الـيـدان
سـبّـح بـأنـعـمـهـم وإن عـانـيـت مـنـهـم مـا تـعـانـي
إن لـم تـفـدك عـقـوبـة فـعـسـى تـفـيـد عـقـوبـتـان(63)

ويؤيد الجواهري حركة «مايس» بغير حماسة فيما يبدو حتى إذا فشلت غادر العراق مع من غادره إلى إيران. ثم يعود ليواصل ما انقطع من مشاركته في أحداث السياسة المحلية. وعشية «بورتسموث» كان مهيئاً لأن ينفجر بشعر أخطر ما يكون الشعر تأثيراً في الجماهير وتعبئتها للإطاحة بالسلطة. وفي تظاهرة للاحتجاج على المعاهدة يسقط أخ له مضرجاً بدمائه فيتوهج في لهب المحنة ويساقط حمماً:

أتـعـلـم أم أنـت لا تـعـلـم بـأن جـراح الـضـحـايـا فـم
فـم لـيـس كـالـمـدّعـي قـولـة ولـيـس كـآخـر يـسـتـرحـم
يـصـيـح عـلـى الـمـقـمـعـيـن الـجـيـاع أريـعـوا دمـاءكـم تـطـعـمـوا
ويـهـتـف بـالـنـفـر الـمـهـطـعـيـن أهـيـنـوا لـئـامـكـم تـكـرمـوا
أتـعـلـم أن جـراح الـشـهـيـد تـظـل عـن الـثـأر تـسـتـفـهـم
تـمـصّ دمـاً ثـم تـبـغـي دمـاً وتـبـقـى تـلـح وتـسـتـطـعـم
فـقـل لـلـمـقـيـم عـلـى ذلـة هـجـيـنـاً يـسـخّـر أو يـلـجـم
تـقـحـم، لـعـنـت، أزيـز الـرصـاص وجـرّب مـن الـحـظ مـا يـقـسـم
وخـضـهـا كـمـا خـاضـهـا الأسـبـقـون وثـنّ بـمـا افـتـتـح الأقـدم
فـإمـا إلـى حـيـث تـبـدو الـحـيـاة لـعـيـنـيـك مـكـرمـة تـغـنـم
وإمـا إلـى جـدث لـم يـكـن لـيـفـضـلـه بـيـتـك الـمـظـلـم

(63) الديوان، الجزء الثاني، ص 327-328. وكان الرصافي يصطنع في نقد السلطة ما يشبه هذا الأسلوب:

يـا قـوم لا تـتـكـلـمـوا إن الـكـلام مـحـرّم
نـامـوا ولا تـسـتـيـقـظـوا مـا فـاز إلا الـنـوّم

تقحم لعنت فما ترتجي   من العيش عن ورده تحرم
ألوجع من أنك المزدري   وأقتل من أنك المعدم
تقحم فمن ذا يخوض المنون إذا عافها الأنكد الأشأم
تقحم فمن ذا يلوم البطين إذا كان مثلك لا يقحم
يقولون من هؤلاء الرعاع فأفهمهم بدم من هم
وأفهمهم بدم أنهم   عبيدك إن تدعهم يخدموا
وأنك أشرف من خيرهم   وكعبك من خده أكرم(64)

ويظل يرمضه استشهاد أخيه فينفجر مرة أخرى في الحفل الذي أقيم في النجف بمناسبة الذكرى الأربعينية لاستشهاده:

يوم الشهيد تحية وسلام   بك والنضال تؤرخ الأعوام
بك والضحايا الغر يزهو شامخاً   علم الحساب وتفخر الأيام
بك يبعث الجيل المحتم بعثه   وبك القيامة للطغاة تقام
وبك العتاة سيحشرون وجوههم   سود وحشو أنوفهم إرغام
صف إلى صف طغاماً لم تذق   ما يجرعون من الهوان طغام
وسيسألون من الذين تسخروا   هذي الجموع كأنها أنعام
ومن استبيح على يديهم حقها   هدراً وديست حرمة وذمام
ومن الذين عدوا عليه فشوّهوا   وجه الحياة فكدّروا وأغاموا
سيحاسبون فإن عرتهم سكتة   من خيفة فستنطق الآثام
سينكس المتذبذبون رقابهم   حتى كأن رؤوسهم أقدام(65)

ولم يكن يقف عند أخيه وحده في التذكير بدم الشهداء الذي أريق ظلماً في وثبة كانون وإنما كان يتجاوزه إلى غيره من شهداء الحدث الكبير فيقول في «قيس الألوسي»:

يا قيس يا رمز الشهادة عطّرت بدم خضيب
كرّمت بالكفن المخضب منك والخد التريب

---

(64) الديوان، الجزء الثالث، ص 259-260.

(65) م. ن، ص 269-270.

وطناً بمثلك من بنيه يستجير من الخطوب
ويردّ أنصبة إليهم ما حبوه من نصيب
بالمجد تخدعه الحقوب عليهم تلو الحقوب
والغار تضفره لهم
ريان من طفح القلوب
يا قيس يا قيس الملوح في شبابك بالحروب
الشعب يثأر من رماتك في بعيد أو قريب(66)

ولم يكن في انتفاضة تشرين من عام 1952م أقل حماسة منه في وثبة كانون تنديداً بالفساد والإرهاب والعمالة:

أقم يا ظلام رواق الضباب
وشد في فيافيك سود القباب
وغطّ السما بجناحي عقاب
ومج حنقاً مزبداً كالعباب
وجرّر على الأرض ذيل السحاب
أقم لا ختام ولا مطلع
وخيّم فلا نجمة تلمع
ولا همسة من فم تسمع
فداء لوجهك يا أسود
غرانق أوجهها صرخد
كأن بها سرجاً توقد
وأرواحها جثث همّد
أسارى لأهوائها أعبد
بها الدود من خسة يزحف
وأشباح مأثمة ترجف
ومهلكة بالخنا تنطف
فهم جيف فوقها عكّف

(66) الديوان، ج 3، ص 288.

وهـــم فـــي مـــفـــاحـــصـــهـــم يـــزحـــفـــون
وهـــم فـــي مـــفـــاجـــرهـــم يـــرجـــفـــون
وهـــم بـــالـــمـــفـــاخـــر إذ يـــســـتـــرون
صـــفـــاق الـــوجـــوه وخـــزر الـــعـــيـــون
لـــيـــبـــدون أكـــثـــر خـــزيـــاً وعـــارا
فـــلـــيـــت الـــخـــنـــا عـــنـــدهـــم والـــشـــنـــارا
أمـــاط الـــدمـــى وتـــردّى الـــنـــهـــارا
وعـــاف مـــن الـــمـــجـــد ثـــوبـــاً مـــعـــارا
ولاح عـــلـــى خـــيـــر حـــال يـــكـــون
ولـــيـــت الـــفـــجـــور الـــذي يـــبـــطـــنـــون
تـــمـــشّـــى صـــريـــحـــاً ووافـــى جـــهـــارا
وألـــقـــى مـــن الـــكـــذب عـــنـــه الـــخـــمـــارا
ولـــم يـــتـــبـــرقـــع بـــذاك الـــفـــتـــون(67)

ووراء دخول العراق فيما يعرف بـ «حلف بغداد» دفاعاً عن مصالح الاستعمار واحتكاراته يقف الجواهري في الحفل المهيب الذي أقيم في دمشق عام 1956م احتفالاً بذكرى مصرع الشهيد عدنان المالكي ـ وكان في طليعة الأحرار الذين ناصبوا الحلف العداء ـ فيقول:

أضـحـيـة الـحـلـف الـهـجـيـن بـشـارة　　لـك فـي تـكـشـف سـورة الـهـجـنـاء
أسـطـورة الأحـلاف سـوف يـمـجّـهـا الـتـاريـخ مـثـل خـرافـة الـحـلـفـاء
سـرعــان مــا تـنـهـدّ بـعـد أوارة　　تـعـشـي الـعـيـون كـفـحـمـة الـطـرفـاء
واهـزأة الأحـلاف بـيـن مـسـخـر　　ومـسـخـريـن وسـيـد وإمـاء
يـا مـن رأى حـلـفـاً عـجـيـبـاً أمـره　　بـيـن الـثـرى وكـواكـب الـجـوزاء
وتـعـلـقـت هـزءاً عـلـى أضـوائـه　　بـنـيـوب ذؤبـان أكـارع شـاء(68)

ويمضي الجواهري على هذا الغرار حتى تقع الواقعة في تموز من عام 1958م فيقف قليلاً ليتنفس الصعداء قبل أن يستأنف رسالته في الجهاد مرة أخرى. ومهما

(67) الديوان، الجزء الرابع، ص 145، 153، 154.
(68) الديوان، الجزء الرابع، ص 221.

يكن من أمر فالجواهري على سعة مشاركته في الحياة السياسية وخطورتها لا يمثل هو الآخر ظاهرة شيعية عامة فقد ظل في القطاع شعر ينشط في جبهة الولاء بعيداً عن المعارضة.

وكان في القطاع قبل الجواهري وبحر العلوم شاعر كبير آخر يشارك في الحياة السياسية بحماسة المخلص المتفاني في سبيل الصورة المثلى لحكم وطني متحرر من التبعية هو: محمد باقر الشبيبي. بين يدي فيصل، مثلاً، في الحفل الكبير الذي أقامته المدرسة الجعفرية الأهلية للترحيب به كان هذا الشاعر الثائر يقدم للملك في لحظات الاحتفاء به خطة عمل بعيداً عن نفاق المجاملة[69] ثم يكون بعد ذلك أن يساق مخفوراً إلى الناصرية لأنه استطاع أن يخلق في الوسط العشائري جبهة رفض قوية لما كان يخطط للعراق من ربط بعجلة الاستعمار البغيض. وعلى امتداد العهد الفيصلي ما انفك هذا الثائر الشجاع يقول كلمته الصريحة الجريئة في جملة ما كان يلاحظ على الجهاز الحاكم من تفريط بحقوق الشعب والتصاق شديد بالمصالح الخاصة:

أنوابنا قرب البرلمان فلا تبق أصواتكم هامده
ولا نفع للشعب في مجلس عواصف نوابه راكده
وهذي ستنفض مثل اختها وتبقى مساعيكم الخالده
كأن انتخاباتنا أصبحت منافعها لكم عائده
أفي الحق أن يستضام الضعيف جهراً وأعينكم شاهده
يذاد عن العدل قسراً كما تذاد الجياع عن المائده
فرحنا غداة أتانا الوزير وروح السرور بنا سائده
وقلنا سيشملنا عفوه فعاد وعدنا بلا فائده[70]

---

(69) جاء في الخطاب الذي ألقاه بين يدي الملك: «يا صاحب السمو: انظر إلى شعبك نظرة رؤوف به فقد نخر عظامه الجهل وامتصّ دمه الخلاف. تعهد شعبك قبل أن تنفلّ صفوفه وتندك قواعده، وادعمه بنشاطك وأسنده بهمتك حتى تستند عليه. تدارك شعبك بالوحدة قبل أن يمزّقه النزاع، قبل أن تأكله الأطماع!!». الشيخ محمد باقر الشبيبي، الشاعر الثائر، مكتبة النهضة، بغداد 1965م، الطبعة الأولى لعبد الرزاق الهلالي، ص 68.

(70) جريدة «النهضة» العراقية، العدد الصادر في 30/ 11/ 1928م؛ والشاعر الثائر..، ص 78.

وفي الحفلة التي تقيمها الشبيبة العراقية على شرف المستر «كراين»(71) عند زيارته لبغداد عام 1929م يخاطب الشاعر الضيف الكبير ويقول:

حقاً تقوم لك البلاد وتقعد ... وتشيد باسمك يا وفي وتنشد
هذي البلاد على كآبة حالها ... تشدو بمقدم ضيفها وتغرّد
كل البلاد من القيود تحرّرت ... إلا العراق الحر فهو مقيد
يا ضيف أين غدت مبادئ «نلسن» ... قل لي وأين مضى الرئيس المرشد
جحدوا مبادئه التي قد آمنت ... كل الشعوب بصدقها فليجحدوا
طف بالعراق من الخليج لنينوى ... واستنطق الملأ الذي يتجرد
فإذا رأيت تقدماً وتجدداً ... فأنا المعاتب أيها المتجدد
وإذا تنهدت النفوس فإنها ... من فرط ما فعل الأسى تتنهد
قالوا استقلت في العراق حكومة ... فضحكت إذ قالوا ولم يتأكدوا
أحكومة والاستشارة ربها ... أحكومة فيها المشاور يعبد
المستشار هو الذي شرب الطلا ... فعلام يا هذا الوزير تعربد(72)

ثم تتولى شؤون الحكم في بريطانيا حكومة تنتمي سياسياً إلى حزب العمال، وكان العراقيون يتوقعون في ظل الظروف الجديدة أن تقوم بينهم وبين الإنكليز علاقات تحمل طابع عهد يتبنّى أفكاراً إنسانية شريفة، ولكن الذي يقع أن المصالح الاستعمارية تظل قدراً مشتركاً في كل المناهج الوزارية مهما اختلفت وجهات النظر السياسية! وفي هذا الضوء لم يكن غريباً أن يدور السر «همفريز» في فلك المعاهدات كسلفه «كلايتون» وكانا يمثلان على التعاقب مصالح الإنكليز في العراق. وحين تصبح المعاهدة حقيقة واقعة ينطلق الشبيبي الباقر معبراً عن رأي الشعب فيها ويقول:

شلّت يد وقّعت عمداً معاهدة ... صيغت من الظلم واشتقت من الحيل
صيغت بلندن أطواقاً وأسورة ... من الحديد وإن كانت من الجمل
قالوا عشية خطتها أناملهم ... هذي هي الخطوة الكبرى إلى العمل

---

(71) هو أحد أعضاء اللجنة التي ألفها الرئيس ولسن لتقصي الحقائق في الشرق العربي وراء الحرب العالمية الأولى ووضعت في ذلك تقريراً منصفاً كان له استحسان عميق في العالم العربي قدر ما كان له من الاستهجان في الدوائر الاستعمارية. وقد سبقت إلى ذلك إشارة في حديثنا عن الحياة السياسية من هذه الدراسة.

(72) جريدة «الاستقلال»، العدد الصادر في 14/ 1/ 1929م؛ وم. ن، ص 112.

من للبلاد ألا نفس مشرّفة كشافة لظلام الحادث الجلل
ما أكبر الفرق شعب بات متكلاً على الزمان وشعب غير متكل
شتان هذا يهاب الموت من وكل وآخر غير هياب ولا وكل
تأبى العروبة أن تبلى كرامتنا وأن نعدّ عداد الشاء والإبل(73)

وكان باقر الشبيبي حريصاً أبداً على أن يستغل كل المناسبات للتنديد بالسياسة الاستعمارية الغاشمة، ففي حفل تأبيني يعقد في الكاظمية يتحول من خواطر الرثاء إلى خواطر التشهير بالذين مكنوا للإنكليز في العراق وساوموه على خيراته فيقول:

يا مأتم الوطن الممزّق بالحديد وبالحدود
إنا ترقبنا الهلال يلوح في أفق السعود
وإذا المناحة في البلاد تقام في القصر المشيد
أبكيك للمجد الصريح أضيع والماضي المجيد(74)
قد مزقته سياسة عرفت بتمزيق الجهود
عصفت بألوية الشمال عواصف الخطر الشديد
وتلاعبت أيدي الدسائس بالدوائر والجنود
واحسرتاه على الحقوق أضاعها أهل الحقود
وطن العروبة هل وثقت بمن أباحك للعقود
باعوا كنوزك بالضئيل من الوعود وبالزهيد
وتضافر الحلف الجديد على احتلال من جديد(75)

ويستغل إغلاق الصحف وكم الأفواه ومطاردة الأحرار عشية نشر النصوص التي انطوت عليها معاهدة 1930م وما رافق ذلك من معارضة وطنية جريئة فيقول:

هذي البلاد وهذا حكمها الذاتي فلا يغرنّكم لطف العبارات
رؤى رأوها فخالوها محققة وكيف يؤمن قوم بالمنامات
ليت البلاد التي ثارت مجاهدة قامت على الهيكل البالي بثورات
كان العراق قوياً في ملمته فعاد أضعف قطر في الملمات

---

(73) جريدة «الجهاد» البغدادية، عددها الصادر في 8/ 8/ 1930؛ ومجلة «العرفان» اللبنانية، العدد الصادر في آب من العام نفسه، الجزء الثالث؛ والشاعر الثائر..، ص 114-115.

(74) المخاطب هو المرحوم عبد الرسول الجلبي وكان شخصية عراقية مرموقة.

(75) الشاعر الثائر، ص 117.

ضحّى العراق كثيراً في مطامحه	واحسرتاه على تلك الضحيات
دم أريق لحفظ العهد ضيعه	أهل الضياع وأصحاب الجرايات
نتيجة العمل السامي استقل بها	من استقل بأعمال دنيات[76]

وبالرغم من أن الشبيبي كان نائباً في برلمان الانقلابيين عام 1936م فقد ظل شديد الحرص كعادته على أن يقول كلمة الحق لا يخشى في ذلك لومة لائم. ثم يحس في مسار الانقلابيين انحرافاً عن الخط القومي وتنكراً للمبادئ الوطنية التي سوغوا بها الإطاحة بحكومة الهاشمي فيوسعهم تقريعاً ويتهمهم باصطناع الجيش إدارة للانتقام وسبيلاً إلى احتكار السلطة والتحكم في الرقاب والأموال[77] ويعود فيتنبأ بزوال عهدهم لأن السياسة التي لا تحمل طابع القومية سياسة فاشلة من كل الوجوه. ومهما يكن من أمر فقد ظل الشبيبي جديراً بالاحترام لأنه ظل يحترف العمل السياسي في سيرة من أنقى السير وأبعدها عن أن تنبز بالالتواء. ووراء مرض عضال شديد الوطأة على أعصاب أنهكها الكفاح من أجل الصورة المثلى للتحرر كان ما يزال في السراج عشية تموز خفقة تتوهج وكان ما يزال في رسالة الشاعر الثائر بقية من دموع الوفاء لوطن يتخبط في الضياع:

بربك ما هذي القصور التي تبنى	ومن أين هذا المال تخزنه خزنا
بربك هل أبقيت للعدل حرمة	وللحكم إذ أفسدت صورته معنى
هناء الألى روعتهم في بيوتهم	وأفزعتهم ألاّ تسرّ ولا تهنا
مصائب جاءت من لدنك كثيرة	فكم أهلكت حياً وكم أتلفت مغنى
وما فرّق الأوطان إلا سياسة	قضى حكمها ألاّ نعود كما كنا
وما أفسد الأخلاق إلا جماعة	ترى الخلق العالي الدناءة والجبنا
أساءت إلى روح السياسة عصبة	إلى الآن لم تدرك سياستنا الحسنى
بنينا وأنشأنا ولكن غيرنا	يخرب ما كنا بنينا وأنشأنا[78]

وكان مع الشبيبي في القطاع شاعران آخران هما: أخوه الشيخ محمد رضا وصديقه الشيخ علي الشرقي. والواقع أن هذين الشاعرين الكبيرين لم يقصرا في التعبئة الفكرية

---

(76) م. ن، ص 116.
(77) الشاعر الثائر، ص 88.
(78) م. ن، ص 97.

من أجل التحرير ولكنهما كانا يصدران في ذلك عن إيمان بضرورة البدء بعملية تغيير عميقة في البناء الأخلاقي للمجتمع المتخلف وذلك شديد الوضوح فيما تركاه من آثار. ونحن لا نستبعد أن تكون مشاركتهما في الحكم سبباً آخر في تجنبهما ما يحمل في العمل السياسي على التهافت، وأنه من هنا يفتقد الباحث في ديوانيهما وضوحاً في نقد الانحراف والتشهير به!! ولعله يظن، مضافاً إلى هذا وذاك، أن بيئة الشاعرين وثقافتهما، وكلتاهما محافظتان كانتا تنزعان بهما إلى اليمين الحاكم وإن وقع في مساره التواء! وكان يبدو أن اليسار ـ وقد ظل متهماً بولائه القومي ـ لا يلائم مزاج الشاعرين العربيين على الرغم من حرارة الصدق في معارضته. ثم كان محمد رضا الشبيبي يعارض في إطار اليمين خلافاً على التفصيلات لا على المبدأ ففي إطار المبدأ كان موالياً أبداً. ولم يكن الشرقي يختلف عنه ولاء وإن اختلف عنه معارضة، ذلك أن الشرقي قلما عارض في التفصيلات، وهو حين يعارض فيها لا يعنف! ويلاحظ أنه، في هذا الصدد، لا يصطنع الصراحة قدر ما يصطنع الرمز:

أيــــا زورقـــنــــا الـــســــارب فـــي الــســمـــاء بـــلا نـــوتـــي
دعـــونـــا الـــلّـــه أن تـــســـلـــم مـــن أفـــعـــى ومـــن حـــوت
رفـــاقـــي حـــاجـــة الـــزورق حـــبـــل غـــيـــر مـــبـــتـــوت
وأن تـــمـــســـك بـــالـــحـــبـــل قـــويـــاً كـــف عـــفـــريـــت

* * *

أيـــا مـــن تـــرك الـــزورق لـــلـــتـــاريـــخ والـــعـــبـــره
كـــطـــيـــر الـــســمـــاء لا يـــعـــرف مـــأواه ولا وكـــره
ويـــا مـــن سـيّـــب الـــمـــاء ويـــا مـــن كـــســـر الـــجـــره
خـــســـرنـــا الـــنـــهـــر والـــزورق لـــم نـــربـــح ســـوى الـــحـــســـره(79)

ومثل هذين في القطاع وإن كان أقرب إلى الشرقي في ولائه ومعارضته شاعر كبير آخر هو الدكتور عبد الرزاق محيي الدين. ففي الولاء ـ وذلك مثل نضربه ـ كان يدفع

(79) من قصيدة تحت عنوان «الزورق التائه» (نظمت عام 1948م بمناسبة الارتباك السياسي في العراق وما حدث من زعازع). عواطف وعواصف، ص 119-120.

وراء الوثبة تهمة الخيانة عن سياسي نابه عصب الناس برأسه وحده معاهدة «بورتسموث» فيقول:

حشت نارها صهيون حمراء وقدة ونحن تناولنا المشاعل بالقبس(80)
وأشلت لها مستكلبات غوافياً بعيدة عهد بالهراش وبالنهس
وخلفها العادي إلى كل صيحة ليعول في حزن ويرقص في عرس
وطار لها قناص كل طريدة له نسب الموفين في الطرد والعكس
ورافقها حب السلامة مشفق طويل عنان الرأي في الفتن الشمس
يكفكف بالمسح الرفيق هوادياً ويرسل من أخلافها الدرّ بالبس
فيا حفظ اللّه العراق لأهله على حزة في الصدر من ضيعة القدس

وفي المعارضة ـ وهو مثل نضربه كذلك ـ كان يسبّب هجرته إلى مصر يوم هاجر إليها لمواصلة دراسته العالية، بما يقع في الظروف السياسية من اضطراب في المقاييس والتواء في القيم فيقول:

نبت بي آفاق على سعة بها متى شئت أن أختار من موطن لحدا
ونازعني الزاد الذي أنا واهب فتى لا يصيب الزاد إلا إذا استجدى
وحاز رهاني ضالع فوق سابق يقال له: بوركت من فارس عدّا
(وما الجمع بين الماء والنار في يدي بأصعب من أن أجمع الفهم والجدا)

وفي القطاع قبل هؤلاء جميعاً شاعر ضخم هو الشبيبي الكبير. وقد ظل بالرغم من كل ما يصطلح على الشاعر من عوامل الارتجاع يتأثر بالمتغيرات وينفتح على منطقها الجديد ورؤيتها السمحة للأمور. ويروعك منه أنه يظل بما تقوى عليه شيخوخته في التعبئة للخلاص يسهم في نقد الحياة السياسية ويدفع بها إلى غايتها من الاستقلال والاستقرار والنقاء. يقول مثلاً معبراً عن رأي الناس في الحكم وطبيعته:

إن العراق لو استوضحت حجته لقال: أسلفت برهاني وتبياني
أريد سيرة حكام لها صلة بسنة في قضاياهم وفرقان
أريده علويّ المجد تنسبه قبل انتساب معاليه لعدنان
أريد أمثل قوم ليس تسلبه الأغيار برد أبي النفس غيران

---

(80) البيت وتالياته تشير إلى العوامل التي شاركت في إشعال نار الوثبة ثم إلى الشخصيات التي عملت على تلطيف حدتها وتوجيهها لصالحها.

أريد خصباً لهذي الأرض نمطرها | بعارض من سراة العرب هتان
لتنبت الأرض جيلاً كم ببقعته | ذات الحدائق من قس وسحبان[81]

ويشق عليه أن يسام أبناء وطنه الذل والعذاب فيقول:

عرب هم عقدوا الإكليل مؤتلقاً | على مليك له البطحاء والحرم
وسائل وهو يدري حين يسألني | من رصّع التاج بالأعمال قلت هم
لكن مع الأسف المبكي تقاطعهم | فثم لا رحمة فيهم ولا رحم
وأصبحوا شيعاً للقابضين على | زمامهم وبرغم الوحدة انقسموا[82]

وتتمادى الفئة الحاكمة في غيها عابثة بمقدرات الشعب مستغلة خيراته لأهوائها ومتعها فيقول:

وا ضيعة الأكفاء بعد مناصب | حفظت مقاعدها لغير كفاة
ولّوا الأمور ولو أطاعوا رشدهم | لسعوا وراء الحق سعي ولاة
من كل كأسٍ يستجدّ لنفسه | حللاً ولكن من جلود عراة
الناهبي رمق الضعيف وقوته | والقاتلي الأوقات بالشهوات
قطعوا البلاد ومنهم أوصالها | والقطع يؤلم من أكف جناة
سكروا بخمر غرورهم والعامل المجهود بين الموت والسكرات[83]

وفي هذا المعنى نفسه يقول:

لا تعجبن إذا راجت لهم صور | فالعصر رائجة فيه التصاوير
ولا تخل أنهم حراس مملكة | فطالما سرق الكرم النواطير
من الغرائب أن الهر في وطني | ليث يدل وأن الليث سنور
جرياً على العكس كم وجه يكون قفاً | وكم قفاً وله وجه وتصدير
يا لانقلاب به العصفور صقر ربى | والصقر ذو المخلب المعوج عصفور[84]

ثم يكون وراء هؤلاء جميعاً، وإلى ثورة تموز، أن الانتماء الحزبي الواضح، إلى اليسار أو إلى اليمين في قطاعي السنّة والشيعة على السواء هو الذي يحدد طبيعة النضال السياسي ويحرك الأحداث في الاتجاهات المتضاربة. وإذا استثنينا اليمين

---

(81) الشبيبي الكبير، ص 410.
(82) م. ن، ص 411.
(83) م. ن، ص 413.
(84) م. ن، ص 415.

المرتبط بالاستعمار ارتباط مصلحة لا ارتباط نظرية سياسية، فقد كان اليسار واليمين التقدمي يلتقيان على جملة الأهداف الوطنية التي تستهدف لنضاليهما معاً، وفي طليعة هذه الأهداف إسقاط الملكية ثم كانا يفترقان بعد ذلك فينزع اليسار إلى تذويب القومية في إطار الإنسانية، وينزع اليمين التقدمي إلى تذويب الإنسانية في إطار القومية. وفي القطاع الشيعي ـ ونحن نتحدث عن الشعر ـ كان يبدو أن اليسار هو الذي يستغرق جملة ولائه ولا نعدو الحقيقة إذا رددنا ذلك إلى ما كان يتوارثه القطاع كله من مشاعر الكراهية للامتياز المذهبي التقليدي في القطاع السنّي، وكان يظن أن إيديولوجية اليسار ترفض هذا الامتياز، ولو تياراً خفياً، وتلغيه في جملة ما تلغيه من فوارق. وإذا كنا لا نستثني أن يبقى في القطاع من ينطوي على أحاسيس شعوبية تستخفي وراء اليسار، فنحن لا نستثني أيضاً أن يظل فيه كذلك من يؤمن بيمين عربي تقدمي ويتحمض لأفكاره وكان لكل ذلك شواهده.

2 ـ مدى إسهامه في الحياة الوطنية

وعلى امتداد الفترة التي نؤرخ لها كان الشعر الشيعي في العراق ينفعل بأحداث الوطن العربي انفعالاً عميقاً وصادقاً. وكان لهذه الأحداث أبداً أصداء قوية في دواوين العراقيين من شعراء الشيعة البارزين. وبالرغم من أن العربي الشيعي ظل يتهم بصدق مشاعره القومية حتى كأن ولاءه لمذهبه يمكن أن يغلب في دمه ولاءه لعنصره فقد كان اعتزازه بانتمائه لقومه قوي الوضوح في جملة ما صنعه من شعر. ولعله من هنا ظل يكره العجمة نزعة شعوبية تمتد إلى عروبته فتغمز من قناتها وتنال من حقيقتها الحضارية ولو وراء عواطف مذهبية مصطنعة. في الشاهنامة ـ وذلك مثل نضربه ـ يقول الفردوسي على لسان كسرى حين يرد عليه الوفد العربي يدعوه للإسلام، بيتين في هجاء العرب خلاصتهما: (إن الأمر قد بلغ بهؤلاء الأجلاف بعد شرب حليب النوق وأكل الضباب أن صاروا يتمنون تاج كسرى! تف عليك أيها الفلك الدوار! تف!) ويلاحظ الصافي النجفي أن الفرس يرددون هذين البيتين كثيراً في أنديتهم كلما أطل عليهم عربي يعرفونه، فلا يملك أعصابه من أن يدفع عن قومه بأشد مما ينبزون به فيقول:

وشاعر قوم بالمآكل أولعوا ... بشرب حليب النوق عيرنا قدما

ولـم يـدرِ أن الـعـار أولـى بـمـعـشـر أضاعوا الحجى والرشد والحزم والعزما
مـفـاخـرهـم حـسـن الـطـعـام ونـوعـه فـلـست تـرى إلا الـبـطـون لـهـم هـمّـا
فراح يـذمّ الـدهـر في سلـب تـاجـهـم ولا يـسـتـحـق الـتـاج من فـقـد الـعـزما
فـفـاز بـه شـعـب أبـي مـهـذب يرى فخره العلياء لا الأكل والهضما
فذمّ لـفـقـد الـتـاج قـومك واهـجـهـم ولا تـوسـع الأفـلاك شـتـمـاً ولا ذمـا
نظرت بعين الـحـقـد قوماً فعبتهم بـأكـلـهـم إذ لـم تـجـد فـيـهـم وصـمـا
أجل نحن قوم نُحسن الطعن في الوغى وأنتم فريق يحسن القضم والخضما
ومـن عـاد لا يـهـتـم إلا بـبـطـنـه فـقـد قـلّـد الأنـعـام واتـبـع الـبـهـمـا
وهـل تـورث الـعـلـيـاء يـومـاً مـآكـل أجـاد بـهـا الـطـاهـي وروّقـهـا طـعـمـا
فـهـل أنـت في فـالـوذج تـحـكـم الـورى وهل أنت في لـوزينـج تقهر الخصما
أتجعل كأس الأكل طاسك في الوغى وتـشـحـذ من لـوزيـنـج لـلـعـدى سـهـمـا
مـنـحـنـاكـم حـريـة بـسـيـوفـنـا وكـنـتـم أرقـاء لـمـن مـلـك الـحـكـمـا
دكـكـنـا عـروش الـمـسـتـبـديـن فـيـكـم فلم ترتضوا والعبد يستعذب الظلما
عرضنا لكم ديناً به الناس تستوي وما خصَّ بالتفضيل عرباً ولا عجما
يرى أن أسمى الناس أعظمهم تقى ألـلـصّـين يُعزى أم إلى حبش ينمى
فـأنـكـرتـم ديـن الـمـسـاواة خـسّـة ولـمـا انتضينا السيف آمنتم رغما
صـمـتـم فـأسـمـعـنـاكـم الحق بالظبا وللسيف قرع في الوغى يسمع الصما
فلم يستطع أن يغسل الدين عنكم طباع جدود تعبد النار والفحما[85]

وكان العربي الشيعي في العراق يكره العجمة، أية عجمة، تسلطاً لا نزعة شعبية فحسب. ولعله من هنا يهتف شاعر كبير في القطاع الشيعي فيقول:

وطـنـي الـكـئـيـب يـريـد مـنـي أن أردّ لـه ابـتـهـاجـه
شـرب الـغـريـب فـراتـه وبـنـوه شـاربـة أجـاجـه
قـد أزعـجـوه ولـم يـجـد شـهـمـاً يـبـثّ لـه انـزعـاجـه
هـل عـنـد طـي أو خـزاعـة مـا يـبـلّ لـه مـجـاجـه
إنـي عـتـبـت عـلـى ربـيـعـة واسـتـشـطـت عـلـى خـفـاجـه

(85) أحمد الصافي النجفي، الأمواج، منشورات المطبعة العصرية، ط. ثالثة، صيدا-لبنان 1954م، ص 47-48.

هــذا الــمــريــض عــلاجــه غــال ألا بــذلــوا عــلاجــه[86]

ثم كان في القطاع من يفاخر بعروبته ابتداء على معنى النزعة المتطرفة بحب العنصر لا على معنى الفعل ورد الفعل وذلك شديد الوضوح في «قوميات الشبيبي الكبير»:

ألــسـنـا والــمــواقــف شــاهــدات أبـيـنـا أن نـقـيـم عـلـى الـدنـايـا
تـحـابـيـنـا الـمـلـوك ولا نـحـابـي لـهـا ونـلـيـن أنـفـسـهـا الأبـايـا
وكـم خـطّـت إلـيـنـا مـن بـعـيـد أنـامـلـهـم عـنـاويـن الـتـحـايـا
وحـاولـنـا هـدايـتـهـم فـكـانـوا يـفـادون الـهـدايـة بـالـهـدايـا
جـزى يـسـتـسـلـمـون لـهـا وإلا فـمـتـن الـسـيـف يـحـمـلـهـم سـبـايـا[87]

وعلى معنى هذه النزعة المبالغة في تعصبها للعنصر يقول هذا الشاعر الكبير أيضاً:

يـا عـرب أيـن جـيـادكـم وهـي الـتـي لـم يـثـنـهـا فـي الـروع جـذب عـنـان
الـمـنـجـبـات الـقـبّ تـحـمـل غـلـمـة ألـفـوا عـنـاق مـعـاطـف الـمـران
والـجـاعـلات مـن الـسـبـيـب مـراوحـاً يـخـفـقـن فـوق مـنـاكـب الـفـرسـان
يـحـمـلـن مـرداً لا يـداف خـضـابـهـم إلا بـمـطـروق الـنـجـيـع الـقـانـي
سـل عـن مـواكـبـهـا الـتـي كـم غـبّـرت مـا بـيـن ذي قـار إلـى حـلـوان
يـخـبـرك يـوم الـقـادسـيـة كـم لـهـا أثـر يـرن بـصـفـحـة الإيـوان
قـادت مـدايـنـه وكـم مـن مـعـقـل يـنـقـاد لـلـتـسـلـيـم والإذعـان
واسـتـسـلـمـت بـبـيـاضـهـا وسـوادهـا مـن دجـلـة لـخـورنـق الـنـعـمـان
واسـتـعـبـد الـعـرب الـغـطـارف فـرسـهـا فـهـوت مـرازبـهـم إلـى الأذقـان
سـجـدت ونـيـران الـوغـى جـمـر الـظـبـا لـلـسـلـم لا لـعـبـادة الـنـيـران[88]

وظلت في القطاع شواهد لا تنزع هذا المنزع فقد كان المنتمون إلى اليسار عرباً صليبة أو عرباً ولاء يحاولون في النزعة تجربة إعلاء وينتقلون بها من حدود الإيمان بالإنسان الفرد إلى حدود الإيمان بالإنسان «الجماعة». ثم يكون بعد ذلك أن الحس

---

(86) الشرقي، ديوان عواطف وعواصف، ص 212-213، والقصيدة نظمت تحت عنوان «احتجاج» عام 1933م. وكان الشاعر قد استضام من شعوبي مسلط تزيّا بالزي العراقي وانتحل العروبة.

(87) الشبيبي الكبير، ص 418.

(88) الشبيبي الكبير، ص 418-419.

الوحدوي في شريحة واسعة من الشعر الشيعي يقع طبيعياً جداً في ضوء الحقائق التي سبقت:

يقول محمد رضا الشبيبي:

أنتم متّعتم بالسؤدد يا شباب اليوم أشياخ غد
يا شباباً درسوا فاجتهدوا لينالوا غاية المجتهد
وعد اللّه بكم أوطانكم ولقد آن نجاز الموعد
أنتم جيل جديد خلقوا لعصور مقبلات جدد
كوّنوا الوحدة لا تفسخها نزعات الرأي والمعتقد
أنا بايعت على ألاّ أرى فرقة هاكم على هذا يدي(89)

ويقول كذلك:

ببغداد أشتاق الشآم وها أنا إلى الكرخ من بغداد جم التشوق
فما أنا في أرض الشآم بمشئم ولا أنا في أرض العراق بمعرق
هما وطن فرد وقد فرقوهما رمى اللّه بالتشتيت شمل المفرق(90)

ويقول الشرقي:

يا عيد تقطر دمعاً أقطارنا العربيه
فوضى يفكّ عراها الغرور والعنجهيه
كل البلاد رؤوس تناطحت مدميه
في كل شبر أمير وموكب ومعيه
كل يريد شموخاً بشملة وعصيه(91)

ويقول كذلك في تسويغ الوحدة ونقد التجزئة:

في ذمة التاريخ أوطارنا قد انقضى العرس وشهر العسل
لو جمعت لم تك أقطارنا دويلة فكيف صارت دول
غداً إذا هددنا جارنا كيف نلاقيه بهذا الفلل؟

---

(89) ديوان الشبيبي، ص 81، والقصيدة مما اتفق له عام 1920م، وذلك في مدينة صيدا اللبنانية.

(90) م. ن، ص 42.

(91) الشرقي، عواطف وعواصف، ص 61.

يكفي بأن أصبح مزمارنا ... يصدح أن العربي استقل[92]

ويقول الشبيبي الكبير والألم يعتصر قلبه لما يراه من تمزيق البلاد إلى أوصال:

يا موطن العرب الكرام تقطعت ... منك البلاد تقطع الأوصال
بعد اتساعك صرت أضيق دارة ... معدودة الأطراف بالأميال[93]

ويتمنى أن تتجمع هذه الأوصال الموزعة فيقول:

متى يعصم الروح الذي ظل مهملاً ... يروح بلا راع ويغدو بلا فحل
وتجتمع الأبعاض بعد افتراقها ... وتبرز للأفاق بالمظهر الكلي[94]

ويجيء الكاظمي في الطليعة من هؤلاء الذين هتفوا بالوحدة ودعوا إليها: وأبرع ما في دعوة الكاظمي إلى وحدة العرب أنه لا يعظ بها وعظاً بقدر ما يوحي بأنها حقيقة واقعة من خلال ما يؤكده من معطياتها الخيّرة في الطريق إلى وجود عربي أفضل. يقول في هذا الصدد:

أحنّ إذا قيل العراق وأنحني ... وأشهق إن قيل الشآم وأزفر
وأطرق إن قيل الحجاز على جوى ... وأعجب إما قيل مصر وأبهر
منى النفس أن يلقى العراق وغيره ... من الخير ما يهوى وما يتخير
جميع بلاد العرب في القدر واحد ... إذا وزنوا البلدان يوماً وقدروا
إذا نحن وحدنا القلوب فلم نبل ... إذا ما غدت أجسامنا تتبعثر
وما نزعات العرب مرئي حالم ... يعبّر منها ما يشاء المعبر
ولكنها آمال قوم تضامنوا ... لنصر ومن يمشي مع اللّه ينصر[95]

ويقول كذلك:

أحباي هزتني إليكم صبا الحمى ... وأرواح مصر عن شذا الكرخ تنسم
فرحت أداري الحب ثم أذيعه ... وأعلن أحياناً هواكم وأكتم
وما بك يا مصر ببغداد نازل ... وفي جلق أدهى وفي القدس أجسم
إذا ما توالى جرحنا وتعذرت ... مراهمه فالجرح للجرح مرهم[96]

(92) م. ن، ص 91.
(93) الشبيبي الكبير، ص 420.
(94) الصفحة نفسها من م. ن.
(95) مهدي البير، الكاظمي، مطبعة الزعيم، بغداد 1961م، ص 58-59.
(96) م. ن، ص 59.

ولم يكن الحس الوحدوي في آثار محمد باقر الشبيبي أقل توهجاً منه في آثار زملائه من شعراء القطاع، بل هو جزء من حقيقته العربية النقية يغلبه على أمره فلا يقوى على مدافعته وإن جرّ منغصات وآلاماً. في الذكرى الألفية لوفاة المتنبي وكانت تنعقد في دمشق يهتف هذا الشاعر العربي الأصيل فيقول:

حق على الكوفة تسبق الطلب ... وتستعيد بالمساعي ما ذهب
ما انفردت جلق في تكريمها ... مذ نهضت سابقة لما وجب
فالنسب العريق ذلك النسب ... والسبب الوثيق ذلك السبب
فقل لهم بغداد أخت جلق ... وقل لهم أم الربيعين حلب[97]
ولا تقل قطران قد تجاوزا ... بل أسرة يجمعها جد وأب
يا ناشد الوحدة ما أوضحها ... في وحدة الدم ووحدة النسب
هذا أبو الطيب حيّ خالد ... ما مات من أسس دولة الأدب
حسب الحكيم أنه من أمة ... قد خصّها اللّه بواضح الحسب[98]

وينتقل أبوه، وكان شيخ الشعراء في القطاع، إلى الرفيق الأعلى، فلا تشغله المناسبة الحزينة عن أن يعرض لواقع التجربة المؤلم مقتفياً في ذلك سيرة أبيه ويقول:

غدت هذه الأوطان وهي مهيضة ... تخبط يعروها من اليأس ما يعرو
دعوت لها أن تستقل بأمرها ... وتصبح لا نهي عليها ولا أمر
وحذرتها أن تستباح طليقة ... وأن يتولاها ليرهقها الأسر
منى لك شاءت أن تنال حقوقها ... دمشق وأن تحظى بآمالها مصر
وكنت إذا مرّت بلبنان هزة ... هتفت ليحي الأرز وليسلم الثغر
مواطن يؤذينا تفرق شملها ... ويزعجنا شطر هنا وهنا شطر
تقرّبنا من بعضنا وتلفنا ... وشائج من عمر الزمان لها عمر
وما فصلت بين القلوب حواجز ... أقيمت ولم يقدر على فصلها البحر
إذا بذروا البغضاء جاء حصادهم ... هشيماً فما أجدى ولا نفع البذر[99]

وكان يلاحظ أن هذا الشاعر الكبير قد أحب مصر حباً صادقاً وعميقاً وتعشق

---

(97) أم الربيعين هي مدينة الموصل العراقية.

(98) الشاعر الثائر، ص 28.

(99) م. ن، ص 129-131.

المبادئ التي نادى بها الوفديون ابتداء بسعد وانتهاء بالنحاس حتى إذا انتقل أمير الشعراء إلى جوار ربه كانت قصيدته في رثائه تنطوي على المقطع التالي:

قسماً بالوفد يا سعد وما ... يحمل الوفدي من مجد وفخر
نحن شعب واحد في وطن ... لم يفرّقه «عراقي» و«مصري»
نسب ما بيننا متصل ... وصلات لم تشب يوماً بنكر
«دجلة» كالنيل في نكبتها ... أي ومسعاك وبغداد كمصر
ذهب الساسة في أوطاننا ... مذهباً قام على كيد ومكر
وضعوها خططاً مسمومة ... وأضافوها إلى زيد وعمرو
حسبنا يا سعد في أوطاننا ... أننا نشكو من الوضع المضر(100)

وكان الجواهري وحدوياً هو الآخر. ولكنه كان يفهم الوحدة على طريقته الخاصة: كان يفهمها وحدة إنسانية. بتعبير آخر كان لا يريد أن تنغلق حدودها على هموم الإنسان العربي وحده، بل كان يريد أن تتسع هذه الحدود لتشمل هموم الإنسان بعامة:

يا نائمين على الأذى لا شامكم ... شام ولا بغدادكم بغداد
تلك المروج الزاهرات تحولت ... فخلا العرين وصوّح المرتاد
أعزز على الأجداد وهم رمائم ... ألا تعز تراثها الأحفاد
أنا شاعر يبغي الوفاق موحد ... بين الشعوب سبيله الإرشاد
ما الفرس والأعراب إلا كفتا ... عدل ولا الأتراك والأكراد
لم تكفنا هذي المطامع فرقة ... حتى تفرق بيننا الأحقاد(101)

وإذا كان النص ينتسب إلى مطلع العشرينات من هذا القرن، وتلك فترة لم تكن قد شاعت فيها أفكار اليسار بعد، ووحدة الجواهري تحمل طابع اليسار على الجملة، ولم تكن الفترة نفسها مهيأة لأن تتقبل هذه الأفكار بحكم ما يقع فيها من سيادة القيم الدينية وتغلغلها في حياة الناس على كل جبهة، فإنه يبقى أن نتلمس السبب الذي يميز وحدة الجواهري عن وحدة زملائه في القطاع. وبعيد في نظرنا على الأقل، أن يكون وراء ذلك عرق يضرب بالشاعر إلى العجمة! وبالرغم من أنه نظم كثيراً في الطبيعة الفارسية التي شدهته في أول خروج له من النجف القاحلة، حتى أن الحصري سوغ ببعضه إخراجه من وظيفته، ونماه به إلى فارس، ظلت التهمة بصدق ولائه لعروبته بغير

---

(100) م. ن، ص 128.

(101) ديوان الجواهري، الجزء الأول، طبعة وزارة الإعلام، ص 166.

حجة قاطعة، إلا ما يكون من تحميل النصوص فوق ما تطيق من دلالات! في قصيدته «بريد الغربة» وهي التي أثارت حول انتمائه القومي ضجة قيل وقال. يقول الجواهري:

هي فارس وهواؤها ريح الصبا ... وسماؤها الأغصان والأوراق
ولعت بها عشاقها وبلية ... في الشرق إن ولعت بها العشاق
سالت بدفاق النضار بقاعها ... وعلى بنيها شحّت الأرزاق
لي في العراق عصابة لولاهم ... ما كان محبوباً إليّ عراق
لا دجلة لولاهم وهي التي ... عذبت تروق ولا الفرات يذاق
«شمران» تعجبني وزهرة روضها ... وهواؤها ونميرها الرقراق
متكسراً بين الصخور تمدّه ... فوق الجبال من الثلوج طباق
وعليه من ورق الغصون سرادق ... ممدودة ومن الظلال رواق
في كل غصن للبلابل ندوة ... وبكل عود للغنا إسحاق
كانت مناي ولم تعق وعجيبة ... أني أحب منى فلا تشتاق
سر الحياة نجاح آمال الفتى ... أما الممات فسرّه الإخفاق[102]

ويلاحظ أن القصيدة يمكن أن تقع انفعالاً بغير الطبيعة الفارسية حين يتوافر لها ما يتوافر لهذه الطبيعة من جمال يخلب وحسن يروع. وللجواهري في طبيعة لبنان شعر يشبه أن يكون من هذا الذي يقوله في طبيعة فارس إن لم يكن يفوقه انفعالاً بها ومبالغة في إطرائها. ويبقى أن في النص اعترافاً بأن الجواهري يكره العراق لولا من فيه من أصدقائه وأهله. والجواهري ليس بدعاً في هذا وإنما هو عربي يستعيد في ذلك معنى كان قد سبقه إليه شاعر عربي من قبل:

أمرّ على الديار ديار ليلى ... أقبل ذا الجدار وذا الجدارا
وما حب الديار شغفن قلبي ... ولكن حب من سكن الديارا!

ثم يضاف إلى ذلك كله أن راوية للجواهري، هو المرحوم الأستاذ عبد الكريم الدجيلي، وكان قد شرع يسجل في حياته وشعره موسوعة صدر منها جزء واحد يؤكد أنه لم يثبت أن الجواهريين نزحوا إلى النجف من فارس[103]. ويظل أن في وحدة

(102) م. ن، ص 359-360.

(103) يرد في الجواهري شاعر العربية، ص 22 ما يلي: «وأما القول بأنه من نجار غير عربي فلم يظهر ما يدل على ذلك وأما أن الأسرة مسجلة بالتبعية الإيرانية فقد حدث هذا متأخراً تخلصاً من الجندية».

الجواهري صدى لأفكار الأفغاني، وكان الأفغاني يدعو إلى وحدة للمشارقة المسلمين وإن اختلفت فيها عناصرهم.

ويلاحظ وراء انبثاق اليسار في العراق أن الحس الوحدوي في آثار الجواهري لا يعود محتاجاً إلى تبرير البيعة التي تنقله من حدود العنصر إلى حدود الجنس.

وعلى نحو ما تبدو طبيعة الحس الوحدوي في شعر الجواهري تبدو في شعر بحر العلوم وبالرغم من أن الشاعرين يتعاصران ويتشيعان فإن بحر العلوم لم ينبز بالعجمة ولم يسأ به الظن ذلك أن الجواهري أفرط في نظم تأثره بطبيعة الفرس[104] ثم تجاوزها إلى «كنوزهم»[105] مدفوعاً بإيمان قوي (بأن أبواب الشعر الخالد... مفتوحة في وجه الشعر الفارسي أكثر منها في وجه الشعر العربي وأن من واجب الغيورين على الآداب العربية... تقريب هذه الروح الشرقية (روح طهران) من الروح العربية..)[106]. وأن ما يقع بين اللغتين من تشابه وبين الأمتين من تجانس في الأخلاق والعادات يسهل عملية تلقيح العربية بأفكار الفرس وأخيلتهم وأساليب تعبيرهم. والحق أن ذلك تبرير لم يكن قادراً على أن يقنع بحسن النية فقد كانت الفترة أواسط العشرينات شديدة الحساسية من الناحية القومية. وقبل أن تشيع أفكار اليسار كان بحر العلوم كغيره من شعراء القطاع يهتف بوحدة العرب في إطارها الذي ينغلق على المعنى القومي الضيق:

وطني أفديه بالروح التي ... بين جنبي لتحيا أمتي
وترى وحدتها في منعة ... وبنيها لا يهابون الردى
والردى من بأسهم في رهب[107]

* * *

(104) من قصائده في ذلك: «على العراق العجمي» و«على كرند» و«البادية في إيران» و«الطبيعة في فارس» و«فارس الجميلة» و«شمران العروس» و«يوم في دربند». الديوان، الجزء الأول، ص 368.

(105) هي ترجمات من شعر حافظ الشيرازي. م. ن، ص 367.

(106) الجواهري، مقالة بعنوان «حول كنوز الفرس»، جريدة «النجف» الصادرة في 3 كانون الأول 1926م.

(107) ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، ص 28.

أعــداء أمــتــي الــذيــن تــظــاهــروا ... كــثــر وغــيــر الــظــاهــريــن كــثــيــر
وأشــدهــم طــعــنــاً لــوحــدة صــفــهــا ... نــفــر عــلــى تــفــريــقــهــا مــأجــور
يــبــدي تــصــنــعــه الــحــديــث مــنــمــقــاً ... حــلــواً وأمــا صــنــعــه فــمــريــر
مــا الــديــن إلا أن نــوحّــد أمــة ... أودى بــهــا الــتــفــريــق والــتــشــطــيــر(108)

ثم يجتذبه اليسار فتعود وحدته وحدة شعوب وكانت من قبل وحدة قوم بعينهم. ويلاحظ أن بحر العلوم يحاول تأكيد هذه الوحدة بعيداً عن الاحتكاك المباشر بها. ولعله من هنا يهاجم العنصرية ويعصب برأسها شر ما تعانيه البشرية من المصائب فيقول:

رأت الــشــعــوب مــن الــمــصــائــب ... الــعــنــصــريــة شــرّ مــا
تُــعــمــي الــعــيــون عــن اقــتــبــاس الــنــور مــن خــيــر الــمــذاهــب
وتــريــدنــا كــالــبــوم نــجــتــر الــشــقــاء مــن الــخــرائــب
والــعــصــر عــصــر تــحــرر الإنــســان مــن كــل الــشــوائــب(109)

ثم يكون من المستحيل وراء انتماء حقيقي لليسار أن يواصل بحر العلوم دعوة صادقة إلى وحدة الشعوب العربية بعيداً عن الرؤية اليسارية لهذه الوحدة. وواضح أن الدعوة إلى الوحدة في إطار هذه الرؤية لا تقصد لما فيها من قوة للعرب بقدر ما تقصد لما فيها من إضعاف لخصوم اليسار وتهديد لمصالحهم. ومن هنا يلاحظ في أول وحدة تقوم بين مصر والشام أن شاعراً يسارياً في القطاع الشيعي يهتف من أعماقه مرحباً بها فيقول:

حيّ مــصــر الــعــلــى وحــيّ الــشــآمــا ... وابــعــث الــشــعــر صــادحــاً بــســامــا
وتــطــلــع فــهــذه الــوحــدة الــكــبــرى بــدا نــورهــا يــشــق الــظــلامــا
وتــشــظــت أقــبــاســهــا تــصــرع الــيــأس حــطــامــاً وتــبــعــث الأحــلامــا
وتــجــلّــت حــقــيــقــة الــعــرب الأحــرار عــزاً ومــنــعــة واعــتــصــامــا
أي يــوم هــذا فــقــد طــفــح الــبــشــر عــلــى كــل مــوطــن وتــرامــى
وعــلــى صــفــحــة الــزمــان ائــتــلاق ... عــبــقــري يــنــور الأيــامــا

(108) م. ن، ص 94.

(109) ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، ص 110.

أيـنـع الـجـدب وازدهـى الـفـنـن الـيـابـس واخـضـرّ عـوده وتـسـامـى[110]

وطبيعي في ظل الزعيم الخالد الذكر جمال عبد الناصر أن يبارك اليساريون هذه الوحدة لأن عبد الناصر أول زعيم عربي حطّم جبال الجليد التي كانت تحول بين العرب وانفتاحهم على اليسار.

والواقع أن القطاع كان يتفايض بدعاة الوحدة على اختلاف انتماءاتهم السياسية. ووراء تموز وغير بعيد عن مطالع الستينات يلاحظ أن الوحدة الثلاثية التي أعلن ميثاقها في ظل اللقاء السمح بين البعث العربي الاشتراكي والناصرية هزّت طائفة من شعراء القطاع، وكانت نازك الملائكة في طليعتهم عمق فرحة وصدق اعتزاز:

يـا صـمـيـم الـدجـى الـذي أسـدل الـسـتـر عـلـى بـيـدنـا الـرحـاب الـنـقـيـه
يـا جـراح الـتـقـسـيـم، يـا عـار إسـرائـيـل فـي جـبـهـة الـصـحـارى الأبـيـه
يـا مـسـيـل الـدمـاء مـن عـنـق الـمـوصـل بـاسـم الـسـلام والـحـريـه
يـا صـراخ الـجـنـوب مـن أرضـنـا الـمـشـبـعـة الـرمـل بـالـدمـاء الـشـذيـه
يـا سـنـيـنـاً مـقـتـولـة فـي ثـرى تـاريـخـنـا لـم تـزل رؤاهـا طـريـه
يـا قـبـوراً تـضـم قـتـلـى عـطـاشـاً فـوق أرض الـجـزائـر الـعـبـقـريـه
يـا مـنـى أمـتـي جـمـيـعـاً ويـا آمـالـهـا يـا أحـلامـهـا الـمـطـويـه
اسـتـفـيـقـي مـن الـكـرى إن فـجـراً قـد أطـلـت أضـواؤه الـزنـبـقـيـه
حـزم مـن سـعـادة وضـيـاء دفـقـت فـي الـديـاجـر الـغـيـهـبـيـه
طـوت الـنـيـل واحـتـوت بـردى واحـتـضـنـت دجـلـة بـكـف نـديـه
إنـهـا سـاعـة الـمـدى أعـلـنـت دقـاتـهـا فـجـر أمـتـي الـعـربـيـه[111]

وفي إطار الشعور القومي، مضافاً إلى الحس الوحدوي، كان الشعر الشيعي في العراق ينفعل بأحداث الأشقاء على امتداد الرقعة العربية ويسجل موقفه منها بعيداً عن التصنع والمجاملة. ويلاحظ أن كثرة ما قيل في مأساة المغرب العربي من الشعر الشيعي لا يمكن أن يقع على معنى المشاركة المصطنعة. وإذا كنا قد ابتعدنا كثيراً جداً عن عصور «التقية» ـ وليس هذا موردها إلا في احتمال بعيد ـ فإنه لا معنى لأن

---

(110) من قصيدة لم تنشر لعلي جليل الوردي كان قد أرسل بها لكاتب البحث.

(111) نازك الملائكة، شجرة القمر، الطبعة الأولى، 1968م، ص 122-124. والنص الذي نثبته مقطع قصير من قصيدة طويلة في موضوع الوحدة الثلاثية.

ينظم ديوان من الشعر في المأساة المغربية إلا أن نكون في أغلب الظن بصدد انفعال حقيقي وعميق بها.

والواقع أن الشعر الشيعي منذ العقد الثاني من هذا القرن يتابع فصول هذه المأساة ويرسل فيها ما يؤكد هويته العربية ونزعته القومية الصادقة. يقول محمد رضا الشبيبي في محنة الطرابلسيين بالإيطاليين:

أوما أتاك ببرقة نبأ التي ... رمت البلاد بمبرق وبمرعد
وتقدمت فتأخرت ولو أنها ... قامت قيامتها لقيل لها اقعدي
أبني المطامع قوبلت أعدادكم ... وقواكم بنظائر لم تعهد
فسلاحكم من أذرع ورجالكم ... من نسوة وجموعكم من مفرد
من كل منتشق العجاج كعنبر ... أو كل مشتمل الحديد كمجسد
ألقى بجنب السيف سيف عزيمة ... وأفاض فوق الدرع درع تجلّد
أغرتكم منا الأناة وطالما ... أغرى المسود فطاش حلم السيد
أغرتكم في المنكرات فأوجبت ... إنكار كل مثلث وموحد
وشرعتم في دينكم ما لم يكن ... في شرع موسى والمسيح وأحمد
أشياء لان لها الحديد وأشرقت ... عين الجماد ورقّ قلب الجلمد
إنّا دعونا العصر عصر تقهقر ... فليدع عصر تقدم وتجدد
ماذا يرجى من وراء حضارة ... عمي البصير بها وضلّ المهتدي
وجدت فأعدمت النفوس فضائلاً ... خلقت لها فكأنها لم توجد[112]

ويتابع حديثه في ذلك مرة أخرى فيقول:

أبناء «رومة» مهلاً إن فعلتكم ... في الشرق فعلة أنذال وأقزام
أقدمتم غير هيابين آخرها ... وما التهور إلا نوع إقدام
أتستبيح مواضيكم قساورة ... وقع الظبا عندها إيقاع أنغام
يا قاذفين طرابلساً بنائرة ... وطالبين لها تنوير أفهامِ
ألا حملتم لها آلات معرفة ... كما حملتم لها آلات إعدامَ
ما خلف الغرب فينا من حضارته ... إلا بواعث إرهاق وإرغام
كيف اتحاد بني الدنيا وهم بشر ... موزع بين أشكال وأقسام

(112) ديوان الشبيبي، ص 19-20.

تقاطعوا شيعاً كل بمغرسه كأنهم لم يكونوا زرع أرحام[113]

والشرقي، هو الآخر، يمثل عاطفة صادقة في هذه المأساة فيقول:

ما أضلّ الإنسان ينشر في الأرض بذور الشقا ويرجو الفلاحا
عظمته قساوة وبلاء لقبوها شجاعة وسلاحا
لم تزنه الميدان إلا ليهدي لأخيه تصافحاً لا صفاحا
حلم خدّر المشاعر منه فتلاشى تنازعاً وكفاحا
سلبت رحمة القلوب أمان ألبسوها صوارماً ورماحا
تأمن الشاة في السراح وبين الناس لا يأمن الضعيف سراحا
ما لروما فلا استوى عرش روما فتلت ذيلها وعجّت نباحا
جبنت عن نضال كل قوي فأغارت على الزوايا اكتساحا
نطحت برقة وبرقة واحات من النخل ما عرفن النطاحا
أبني العرب لا براح عن الحرب وإلا عن الفخار براحا
ورمال الصحراء لا ترهب الأشباح إن جلن جيئة ورواحا[114]

وفي جهاد المغرب العربي على الجملة تصدر الرابطة الأدبية النجفية لعميدها اليعقوبي ست عشرة قصيدة تتراوح أبياتها بين ثلاثة وسبعة وخمسين[115] وتتناول جميعها محنة الإنسان المغربي بالاستعمار ومحاولاته الجاهدة في البحث عن الخلاص:

إن العروبة تشكو ما ألمّ بها وليس تسمع هاتيك الشكايات
هذي الجزائر لا مصغ لدعوتها أين الأخوة أم أين المواساة
ثارت فما صافحت أيدي العدو يد منها ولا رضخت للذل هامات
تأبى الهوان عرانين بها شمخت وأنفس عربيات أبيّات
يذاع في كل آن عن مواقفها ذكر به تملأ الدنيا الإذاعات
بثثت فيها متون الحال موجزة وليس للشرح والتفصيل أوقات[116]

ويواصل اليعقوبي خواطره الحزينة في هذا الذي يعانيه أخوة له في الرباع المغربية فيقول:

---

(113) م. ن، ص 22-23.

(114) الشرقي، ديوان عواطف وعواصف، ص 183-184.

(115) انظر كراساً بعنوان جهاد المغرب العربي، مطبعة النعمان في النجف 1960م.

(116) م. ن، ص 23.

أرأيت هاتيك المجازر ما بين تونس والجزائر
أي المناظر لا تفيض دماً على تلك المناظر
وعلى مراكش إن مررت فثم تنتشق المرائر
ما بين تلك وهذه دارت على العرب الدوائر
ما حال شعب وادع أضحى يحكّم فيه جائر

ثم ينتقل الشاعر إلى خواطر أخرى تحمل هذه المرة طابع التذكير بعواقب الصبر والمجاهدة فيقول:

ومجاهدين عن الكرامة في نفوسهم الطواهر
صبروا وكم نال المنى شعب يناضل وهو صابر
وردوا الردى فحلت لهم تلك الموارد والمصادر

وتستبد بالشاعر نزوة ألم قاهرة تحمله على نقد الجامعة العربية ونبزها بالعمالة والتفاهة فيقول:

يا أمة العرب انهضي للحرب من باد وحاضر
واسترجعي مجداً له عنت القياصر والأكاسر
ما قدر جامعة لكم قد راح منها الغرب ساخر
متهكماً حتى على الأسرار فيها والسرائر
كم ذا القعود وغيركم ببلادكم ناه وآمر
وهنت عزائمكم وماتت منكم حتى المشاعر(117)

ويتواصل نشاط الرابطة الأدبية في النجف، وهي في القطاع الشيعي تجمع ثقافي مجدد فتصدر عنها مجموعة أخرى في جهاد الجزائر وحدها هذه المرة تمجيداً للذكرى الخامسة من نضالها المرير في سبيل التحرر وتحقيق الهوية الجزائرية الأصيلة. والواقع أنه على تفاوت الشاعريات في القطاع من حيث طاقاته على رؤية الثورة رؤية فنية مؤثرة وكانت رؤيتها السياسية شديدة الوضوح فإن الصدق خصيصة بارزة في كل ما قيل في هذا الصدد.

وإذا كان الجعفري، مثلاً، شاعر قمة وهو ينفعل بالحدث الكبير فيقول في فتيات الجزائر:

---

(117) م. ن، ص 7-9.

أرأيتهن كأنهن شحذن من زبر الحديد
أو أنهن بعثن يوم الروع خلقاً من جديد
كافحن بالصبر الجميل وبالحجارة والجريد
متهللات كالربيع مغردات بالنشيد
متحليات بالشجاعة لا الحلي ولا العقود
يجررن أذيال الفخار نسجن من كرم الجدود
يطلعن في أفق الجزائر مثل أقمار السعود
وينرن للأحرار أرجاء الطريق إلى الخلود
فإذا الغد المجهول وضاح المعالم والحدود
وإذا الغد المكتوم ذو لسن وذو شأن وطيد
يرجمن بالعزمات تنذر بالهلاك وبالوعيد
زمر الجبابرة الطغاة وكل شيطان مريد
أقسمن بالروح الشهيدة طوقت عنق الشهيد
أقسمن بالدم زاكياً يجري على وجه الصعيد
أقسمن بالمذبوح حزّ من الوريد إلى الوريد
بالطفل يفحص دامياً بالشيخ كبّل بالقيود
ألّا تُباع كرائم الأحرار في سوق العبيد(118)

وكان الجواهري شاعر قمة أيضاً وهو ينفعل بالحدث نفسه فيرسل في ذلك نيفاً ومائة بيت يجيء في بعضها قوله:

ردي علقم الموت لا تجزعي ولا ترهبي جمرة المصرع
فما سعرت جمرات الكفاح لغير خليق بها أروع
ولا تهني أن سوم الفخار يشق على الهين الطيّع
دعي شفرات سيوف الطغاة تطبق منك على المقطع
فأنشودة المجد ما وقعت على غير أوردة قطع
وخلي النفوس العذاب الصلاب تسيل على الأسل الشرع

(118) الجزائر المجاهدة، منشورات الرابطة الأدبية في النجف، مطبعة النعمان، 1960م، ص 13-14.

فسارية العلم المستقل بغير يد الموت لم ترفع
ومدّي يداً لمجر النجوم وأخرى إلى الجدث البلقع
فإنك والموت دون الحياض صنوان للشرف الأرفع
ردي علقم الموت بئس الحياة ترنق بالذل من مكرع
فرنسا وما أقبح المدّعى كذاباً وما أخبث المدّعي
فداء لمقصلة الثائرين مجازر للشيب والرضع
لك الويل من رائم أطعمت دم الراضعين ولم تشبع
وحادية أنزلت ركبها خداعاً على مذئب مسبع
فيا عجباً من دبى مهلك على الزرع والضرع مستودع
ولص يجوس خلال الديار في بزة الأفقه الأروع
ومستذئب يستميل الرعاة لتلجأ منه إلى مفزع
لك الويل فاجرة علقت صليب المسيح على المخدع
تهدم «بستيل» في موضع وتبني «بساتيل» في موضع
أمن مشعل النور ما تحرقين أباة على الضيم لم تربع
ومن يوم تموز ما ترسلين شواظاً على هُلّع فُزّع[119]

إذا كان الجعفري والجواهري يبدوان شاعري قمة ـ ونحن نضرب هنا مثلاً ـ فإن الذين انفعلوا بالحدث من شعراء القطاع أمثال بحر العلوم والفرطوسي واليعقوبي وعبد العزيز الحلفي وأحمد الدجيلي وعبد الزهرة عاتي وصالح الظالمي وآخرين ممن يطول بنا استعراض أسمائهم لا يلاحظ أنهم يصطنعون الموضوع الوطني اصطناعاً بقدر ما يلاحظ أنهم ينفعلون به بصدق وإن حطّت بهم أجنحتهم دون القمة.

وفي إطار الشعور القومي يلاحظ أن «الفلسطينيات» في شعر القطاع تحتل الصدر من موضوعاته وكان شاعر نجفي نابه هو الشيخ محمد حسين الصغير قد انتهى في دراسة قيمة لهذه «الفلسطينيات» إلى أن يلحظ فيها خمسة اتجاهات تتلاقى جميعها على صدق الإحساس بالنكبة. أول هذه الاتجاهات الاتجاه الفلسطيني وهو الإيمان بأن فلسطين قضية يقع عبء استخلاص الحق فيها على الفلسطينيين أنفسهم. وإذا

(119) ديوان الجواهري، الجزء الرابع، نشر وزارة الإعلام العراقية، ص 238-239.

تجاوزنا عن شواهده وراء فترة البحث يبقى أن الشاهدين الآخرين اللذين يتخيرهما الصغير للدلالة على الاتجاه ينزعان حقاً هذا المنزع. ولعل أروع ما في «فلسطينية» الجواهري وهي أحد الشاهدين السابقين أنها من ينابيع ثقافية متنوعة، ثم هي تقع في القمة براعة تفكير وتصوير وأداء:

خذي مسعاك مثخنة الجراح ... ونامي فوق دامية الصفاح
ومدي بالممات إلى حياة ... تسرّ وبالعناء إلى ارتياح
وقرّي فوق جمرك أو تردي ... من العقبى إلى أمر صراح
وقولي قد صبرت على اغتباق ... فماذا لو صبرت على اصطباح
فإن أمر ما أدمى كفاحاً ... طعون الخائفين من النجاح
فكوني في سماحك بالضحايا ... كعهدك في سماحك بالأضاحي
فإن الحق يقطر جانباه ... دماً صنو المروءة والسماح
وتاريخ الشعوب إذا تبنى ... دم الأحرار لا يمحوه ماح
ألم القدس والتاريخ دام ... ويومك مثل أمسك في الكفاح
ومهدك وهو مهبط كل وحي ... كنعشك وهو مشتجر الرماح
فلا تتخبطي فالليل داج ... وإن لم يبقَ بد من صباح
شددت عرى نطاقك فاستمري ... ولا يثقل عليك فتستباحي
ولا تعني بنا فالفعل جو ... مغيم عندنا والقول صاح
ولن تجدي كإيانا نصيراً ... يدقّ من الأسى راحاً براح
ولا قوماً يردون الدواهي ... وقد خرست بألسنة فصاح[120]

ومع محمد جمال الهاشمي في الشاهد الثاني على الاتجاه يظل يستقيم للصغير أن يتخير التطبيق الصادق. ولكن الذي يلاحظ أن الهاشمي ينحسر عن قمة الجواهري مجهوداً!!

طال احتجاجك والقاضي بمنصبه ... يراوغ الحق مكشوفاً ومحتجبا
الحكم للقوة الخرساء فاستمعي ... كما تقول وخلي الصدق والكذبا
ماذا يفيدك إضراب يقوم به ... شعب عليه نطاق الظلم قد ضربا
أخوك مثلك في الإرهاب فالتجئي ... لثالث ما رأى ضعفاً ولا رهبا

---

(120) فلسطين والشعر النجفي المعاصر، ص 61-62.

إيـه فـلـسـطـيـن والأيـام دائـرة ... بـلا نـظـام ولـم تـعـرف لـهـا قـطـبـا
لا يـرجـفـنـك صـهـيـون وعـصـبـتـه ... فـطـالـمـا نـجـم الـشـيـطـان ثـم خـبـا
ثبي إلى العمل المجدي فما ربحت ... تـلـك التـجـارة لا مـالاً ولا نـشـبـا[121]

وفي الاتجاه الثاني كان نفر من شعراء القطاع يوسعون إطار الرؤية القطرية حتى تعود رؤية قومية جديرة بأن يعقد عليها أمل بالخلاص. ويتخيّر الصغير شواهده هنا على نحو ما كان يتخيرها هناك. وإذا كنا لا نلاحظ عليها اضطراباً في التطبيق فنحن نلاحظ عليها أنها تقع هي الأخرى، في هذه الرؤية الموسعة، متفاوتة الحظوظ في طاقاتها على التأثير. وما نحب أن نتعجل التقويم فله مكانه الطبيعي من هذه الرسالة.

وحين يكون الجواهري واحداً من هؤلاء الذين يوسعون رؤيتهم للقضية، وكان من قبل واحداً ممن ينظرون إليها من زاوية أضيق، يكون طبيعياً أن يعلل الصغير لهذه المفارقة وراء ما آلت إليه المأساة الفلسطينية على أيدي الكبار عام 1947م فقد بات عند الجواهري أن الرقعة الصغيرة لا تطيق بأبنائها وحدهم أن تخطّط للخلاص!

يـا نـادبـيـن فـلـسـطـيـنـاً صـدعـتـكـم ... بالقول لا منكراً فضلاً لكم صدعا
ولا جـحـوداً بـأن الـلـيـل يـعـقـبـه ... فـجـر تـفـجّـر مـنـه الـشـمـس مـطـلـعـا
ولـسـت أنـكـر أن قـد قـاربـت فـرص ... وأوشـكـت مـثـقـلات الـدهـر أن تـضـعـا
لـكـن وجـدت الـقـوافـي تـشـتـكـي عـنـتـاً ... والـمـنـبـر الـحـر يـشـكـو فـرط مـا افـتـرعـا
أن تـحـمـدوا أو تـذمـوا إن شـافـعـتـي ... أنـي رأيـت ومـا راءٍ كـمـن سـمـعـا
مـررت بـالـقـوم شـذاذاً فـمـا وقـعـت ... عـيـنـي عـلـى مـسـتـمـن غـيـره ضـرعـا
ولا بـمـلـقـى وأهـلـيـه بـقـارعـة ... ولا بـحـامـلـة فـي الـكـور مـن رضـعـا
ولا بـمـن يـحـرس الـنـاطـور أرجـلـهـم ... مـهـروءة سـهـلـت لـلـكـلـب مـنـتـزعـا
وعـنـدنـا «سـاعـة» تـصـفـي الـبـنـيـن لـنـا ... نـغـلـي ونـرخـصـهـا فـي الأزمـة الـسـلـعـا
وجـدتـهـا عـنـدهـم زهـواً مـنـورة ... الـبـيـت والـبـحـر والأسـواق والـبـيـعـا
بـيـنـمـا تـراقـص بـالأنـغـام صـاحـبـهـا ... إذا بـهـا تـوسـع (الألـغـام) مـزدرعـا
ونـحـن مـا نـحـن؟ قـطـعـان بـمـذأبـة ... تـسـاقـطـت فـي يـدي رعـيـانـهـا قـطـعـا
فـي كـل يـوم زعـيـم لـم نـجـد خـبـراً ... عـنـه ولـم نـدرِ كـيـف اخـتـيـر واخـتـرعـا

---

(121) م. ن، ص 67-68.

من ذا يردّ لنا التاريخ ممتلئاً عزاً وإن لم نرد رداً ومرتجعا
كانوا يذمون رباً بالعصا قرعا ويغضبون لأنف منهم جدعا
ويبعثون قتالاً أن قبرة ضيمت وأن بسوساً ذيلها قطعا
وكان من فتح عمورية منعت ساحاتها حوّم العقبان أن تقعا
نداء صارخة في الروم «معتصماً» لم يأل أن أدركتها بلقه سرعا
حمية لو أخذناها ملطفة بالعلم طابت لنا رداً ومدرعا[122]

وكان مع الجواهري في هذا الاتجاه شاعران نجفيان مشهوران يلقيان بعبء القضية كله على الأمة العربية في مختلف ديارها، أحدهما هو السيد محمود الحبوبي الذي يقول فيه تكريم مجاهد فلسطيني كان قد زار النجف أواسط الأربعينات:

حدّث عن القدس عما يشتكيه ولا تخف الحقيقة إنا غير مخفينا
إنّا سنعطيك من آلامنا صوراً تريك كيف سنبقى الدهر شاكينا
وإن تسؤك تفاصيل فواحدة تغنيك عن طول تفصيل وتغنينا
نحيا ونفنى وللمستعمرين لنا ما يطمعون به منا ويرجونا
لسنا وإياهم في كل آونة إلا كما تطعم الأيدي الثعابينا
حدث عن القدس حدث عن حوادثه فإنها مثلما تشجيك تشجينا
متى وكيف غدا مأوى صهاينة تيمموه برغم العرب غازينا
أبعدما لفظتهم كل حاضرة خفوا إليه ملايينا ملايينا
صبوا إليه وصبوا فوقه حمماً أحال أو كاد واديه براكينا
هل غرهم إذ غزانا جيشهم لجباً أنّا طرحنا من الأيدي مواضينا
وأننا لم نعد والدهر ذو غير أولئك الصيد والغلب الميامينا
وأننا ليس فينا من يقول لهم «سلوا الرماح العوالي عن معالينا»
وأننا لم نجد إلا مظاهرة تدمي وتلهب بالتصفيق أيدينا
أو احتجاجاً على أعمال طائفة تاريخها لم يزل بالغدر مقرونا
أجل لقد غرّهم هذا وأنهم جدوا لما حاولوه غير وانينا
وأضيع الناس حقاً من إذا بعدت عن الظبا كفه استدنى القوانينا[123]

(122) م. ن، ص 114-116.
(123) م. ن، ص 131-132.

والآخر هو إبراهيم الوائلي الذي يقول في «روما وقيصر» وهي قصيدة تتفايض حماسة ونخوة وصدق عاطفة:

متى تثأرون لجرح ينثّ على مثله ودم يهدر
ويثأر من واتر حاقد عصي المغامز لا يهصر
ويصطخب الموج في الشاطئين وتجتاح خاوية صرصر
ويقتلع الخزي من موطن ويستأصل الرجس والمنكر
فقد آن أن يستمر الكفاح ويسود في أفق عثير
وأن يجمع الحي مستصرخ ويستعجل الزحف مستنفر
وتضرم محمومة يستوي بها السهل والشامخ الأزور
ويصطبغ الرمل حتى يقوم على موجه الشفق الأحمر
وتلتهم المعتدين الطغاة لظى من جماجمهم تسجر
أليس لنا من حديث الجدود وأيامهم عبق ينشر
فأين الذي حشر الناكثين فضاقوا وضاق بهم محشر
ودانت له كفلول «النضير» «قريظة» واستسلمت خيبر
وأين اللواء على فيلق يهدّ الحصون ولا يقهر
تنادي الجهاد ولا «حمزة» يخوض الغمار ولا «حيدر»
ولا ابن رواحة في «مؤتة» ولا الرد «زيد» ولا جعفر
أقاصيص يلهو بها السامرون متى هوّم الليل والسمّر

ولم يكن هؤلاء الشعراء الكبار ينزعون وحدهم هذا المنزع فقد كان معهم آخرون في القطاع يوسعون إطار الرؤية القطرية للمشكلة ويتجاوزون بها إلى الإطار القومي ولكنهم ظلوا دون هؤلاء في طاقاتهم على الخلق الفني المؤثر. ويبدو أن الذين لم يجدوا في الإطار القومي إمكانات الإطار الإسلامي على الحسم كانوا طوبائيين لأن القضية الفلسطينية بحجمها العربي الكبير لم تكن قضية إسلامية إلا في الحدود الدينية الضيقة، ذلك أن استنفار الرموز الإسلامية وحدها ـ وهي التي تمثل طابعها الإعلامي المثير من الزاوية الدينية ـ يمكن أن يكون طموحاً لحل الجزء الصغير من المشكلة ويبقى الجزء الكبير وهو فيها مشكلة عربية بحتة. ويلاحظ أن الذين نزعوا هذا المنزع من شعراء القطاع يتأثرون بانتماءاتهم الدينية، وهي انتماءات تسقط من حسابها في رؤيتها للأمور أن المسلمين قد تغيروا كثيراً فإن الشكليات الإسلامية وحدها لا تكفي.

الحق أن الذين يستشهدهم الصغير تأييداً لواقع هذا الاتجاه في فلسطينيات القطاع

لم ينسوا في الغالب أن يشركوا الغرب في مسؤولية التغلب على المحنة حتى كأن الاتجاه ليس إسلامياً بحتاً بقدر ما هو اتجاه إسلامي عربي معاً. وفي هذا الضوء تتقلص الاتجاهات التي يلمحها المؤلف في الفلسطينيات الشيعية ويكون الشعراء السنَّة الذين يتخيّرهم لتأكيد هذا الاتجاه[124] أصدق من يمثله. وبين هؤلاء السنّة يلاحظ أن اليعقوبي أقربهم إلى هذا التمثيل وأشدهم بالاتجاه صلة ووثاقة. يقول في المؤتمر الإسلامي الذي انعقد في القدس عام 1932م:

حان نجاح الأمل المنتظر ... في القدس حيث انعقد المؤتمر
ما ضرّ قوم لفقوا ما اشتهوا ... عنه وشابوا صفوه بالكدر
تشهده من يعرب ساسة ... وسادة أنجب فيهم مضر
ما ضمّ إلا كل ذي نجدة ... برز في آرائه واشتهر
فمصر والصين وإيرانها ... وجاراتاها والعراق الأغر
والمغرب الأقصى وما حوله ... من دول للشرق أضحت عبر
من مبلغ عني أعضاءه ... ألوكة ينشدها من حضر
يا زعماء الشرق يا من بهم ... يجلى ظلام الخطب مهما اعتكر
جمعتم أقطاب أقطاركم ... لكي يعيدوا في المصير النظر
مثلتم الإسلام في مجلس ... كنتم به السمع له والبصر
أن يرفع الشرق بكم رأسه ... فخراً ففي أمثالكم يفتخر
سينظر التاريخ أعمالكم ... فالناس بالأعمال لا بالصور
كونوا يداً واحدة تفلحوا ... ولا تكونوا شيعاً أو زمر
سياسة التفريق أودت بنا ... فلتأخذوا يا قوم منها الحذر
قد صدع الذكر بتوحيدكم ... وصرحت آياته والسور
دعوا الخلافات ولا تذكروا ... (خلافة) فيها الخلاف استمر
إن أججت نار الوغى بيننا ... فإن زند الغرب يرمي الشرر
صونوا حمى الدين الحنيفي عن ... تلاعب الشرك وأيدي الغير
والبيت والأرض التي شرّفت ... بالمصطفى والطيبين الغرر

(124) هؤلاء هم: اليعقوبي والجعفري وعبد المهدي مطر وعلي الصغير وعبد المنعم الفرطوسي وأحمد الوائلي.

والمسجد الأقصى الذي قد سرى … منه لأعلى العرش خير البشر
فإن تناسيتم وحاشاكم … أولى الدواهي والزوايا الأخر
فناشدوا برقة أو أختها … تنبئكم عن حالها ما الخبر
جنت عليها «رومة» فوق ما … جنت على «دار السلام» التتر
ضاقت بأهليها رحاب الفضا … فما لهم مأوى ولا مستقر
فظائع طأطأ رأس الحيا … منها استياء والوجود اقشعر
لا كبر الشيخ لهم رادع … عنه ولا نجّى الرضيع الصغر
هل علم المختار طه بما … جرى على «المختار» فيها ومر
أكان يدري عمر بالذي … نال العدى وارتكبوا من «عمر»
جاهد عن أوطانه صابراً … أهكذا يجزى الفتى إن صبر
فاغتنموها إنها فرصة … أتاحها للمسلمين القدر
يعيد تأريخ العلى نفسه … والمرء لم يحصد سوى ما بذر
ما أخسر الصفقة إن عدتم … ولم يكلّل سعيكم بالظفر
وليس بالحازم من لم يكن … رأى القضايا فوعى واعتبر
ولم يجد بين الورى عاذراً … من ضيّع الفرصة ثم اعتذر
والذنب قد يغفر لكنما … جناية الخائن لا تغتفر

وفي القطاع شعراء نزعوا بالمشكلة غير هذه المنازع، كأنما استقام عندهم أن القضية الإنسانية ينبغي أن تعرض على الحس الإنساني بعامة، ولعله من هنا كان حديثهم في المأساة الفلسطينية يوشك أن يكون همساً وجدانياً مؤثراً في محاولة لتعبئة النزعات الخيّرة التي تظل رغم كل ما يطغى في العالم من شر قادرة على أن تحسم لصالح الإنسان المغلوب على أمره. وكان هذا جانباً واحداً مما يسمّيه الصغير في فلسطينيات القطاع الشيعي بالاتجاه الوجداني، أما الجانب الآخر، وهو عنده اتجاه يلحّ على خوض الحرب وتهيئة ظروفها في نطاق غير محدد بجماعة أو قوم أو أمة، فما نظن إلا أنه من الأخيلة وما يستشهد له من شعر لا ينهض دليلاً عليه.

ولعل أبرز الذين يمثلون الاتجاه الأول في القطاع شاعران هما: عبد الصاحب الدجيلي ومحمد بحر العلوم. والأول شاعر متمرس، والثاني في قصيدته الحرة على الأقل، شاعر بادئ ولكنهما ينزعان بالمشكلة منزعاً وجدانياً بحتاً على كل حال. يقول الدجيلي:

ذي فلسطين وهي للظلم تعنو … ويسام الأحرار فيها العذابا

وعليها الطغيان فاض فغطى ... بالدما شيب يعرب والشبابا
وتبدّت علائم العسف حتى ... تركت قلب كل شهم مذابا
كم نفوس طارت هناك شعاعاً ... وبيوت أضحت لديها يبابا
من أعاد الحياة فيها ومن ذا ... ردّ يا صاحِ رشدها والصوابا
طحنتها هذي الرزايا فكانت ... تلهب النفس لوعة واكتئابا

ويقول محمد بحر العلوم:

مليون لاجئ
عاشوا خيالاً في الوجود
عبر الحدود
عبر المسافات البعيدة
فارقوا مثوى الجدود
مهد الأمومة والحنان
مهد الطفولة والأمان
عشعشن في أحضانه نوب الزمان
كالغول ثارت في جوانبه عواصف من دخان
وزمجرت نوب الزمان
تلك الحقول الغارقات
بالخير بالأمل المفوف بالهوى بالأقحوان
عجّت تئن من الرحيل
وبدا بها جو هزيل
قد جرّح الخطوات مبحوح الصدى
متلعثم الزفرات مكتوم النداء
كوم من الآهات تنشرها قلوب الراحلين
عبر الطريق
وانساب في أعراقهم شيء عميق
رشّوا الشوارع بالدموع
عند الرحيل
وغاض في أعماقهم همّ حزين
نضبت عيون النازحين

وعلى الشواطي الحالمات تهدّمت قمم السنين
واستوثقت فرحاً نفوس الفاتحين
لمرابع الوطن الثمين(125)

ومهما يكن من أمر فإن الذي نريد أن نؤكده هنا أن الشعر الشيعي في العراق ظل يتأثر بالمأساة الفلسطينية منذ ظهورها وإلى نهاية الفترة تأثراً صادقاً وإن اختلف حظه من القوة والضعف في التعبير عن هذا التأثر.

وفي إطار الانفعال بالأحداث القومية كذلك كان الشعر الشيعي في العراق يواكب النضال السوري منذ الاحتلال وإلى الجلاء حتى أن هموم العراقيين وكانت كباراً لم تصرفهم سنيين وشيعيين عن أن يرسلوا في محنة الشام بالاستعمار عواطف أخوة عميقة الصدق في مشاركتها الوجدانية. يقول الشبيبي:

لا ساغ يا بردى الشراب ولا هنا ... عذب من الماء القراح يراد
نبأ بأعلى قاسيون تجاويت ... بدويّه الأغوار والأنجاد
يا راكبين إلى دمشق تزودوا ... مني السلام لكل ركب زاد
الملك مضطرب النظام كأنه ... جسد دمشق الشام منه فؤاد
هل في مروج الغوطتين لأهلها ... ولرائديها مربع ومراد
وهل الربا حلل ضواف طرّزت ... وطرازها الأزهار والأوراد
وشيت من الروض الأريض مطارف ... خضر الأديم وفوّفت أبراد
بين الغصون ومن مشين تشابه ... في الحال كل مورق ميّاد
أو ما تزال على معاهد جلق ... ترد الضيوف وتصدر الوراد
يحلو لها هذا القريض مهذباً ... ويروقها الإنشاء والإنشاد(126)

ويهتف وراء هذا في ثورة الدروز على الحكم الفرنسي فيقول:

نفد الصبر فهبّت فزعا ... وأبى السيف لها أن تضرعا
بعث الله لها راقدة ... من عصور ما أقضّ المضجعا
ودعا للذود عن أحسابها ... شرف العرق فلبت إذ دعا
أمة خرساء كم واش وشى ... بنواديها وكم ساع سعى
أزمعت ألا يراها حملاً ... غاصب صال عليها سبعا

(125) فلسطين في الشعر النجفي المعاصر، ص 301-303.
(126) ديوان الشبيبي، ص 33-35.

واتقت حيناً فلما عقلت ... نبذت ذاك التقى والورعا
جاهدي يا أمم الشرق الألى ... قتلونا جاهديهم أجمعا
جددي عهد (علي) غازياً ... وأعيدي «مالكاً» و«النخعا»
واذكري ما فعل الغرب بمن ... هذبوه واصنعي ما صنعا
رفعوا الصلبان لا شافية ... من سقام وأقاموا البيعا
وأماتوا سنناً واضحة ... موتها في الأرض أحيا البدعا
وثب الريف من الغرب بهم ... فأثار الشرق والغرب معا
وتعالى في العراقين صدى ... من «بني الأطرش» حتى أسمعا
جمع العلج لهم فانبعثت ... هجمات فرقت ما جمعا
أتنوخ هذه أم أنجبت ... مرة أخرى «تنوخ» «تبعا»
يا لها واقعة في جلق ... جل في حسباننا أن تقعا
جنة الأرض وما أوحشها ... جنة بالنار عادت بلقعا

وعلى غرار الشبيبي كان شاعر آخر في القطاع هو الشيخ علي الشرقي ينفعل أبداً بالحدث الشامي ويمنحه أعمق عواطفه وأصدقها. ويلاحظ أن الشرقي لا ينتظر واقع هذا الحدث ليسجل فيه الخواطر التي تؤكد هويته القومية النقية وإنما كان يفترضه افتراضاً في تخلف الشام المعاصرة وراء تاريخها القديم الذي ملأه الأمويون بأمجاد الفتح الضخمة، وتلك بادرة شيعية تلفت النظر، فقد ظلّ الأمويون في تقاليد العقيدة الشيعية رموز اضطهاد واغتصاب وتحلل من القيم الإسلامية على الجملة:

عروس في السلاسل يا شآم ... وعرس كل من فيه هلوع
فما للخمر نشوتها صداع ... وما للكأس زينتها صدوع
ودمّر وهي من شجن وشجو ... تلوع وحولها الدنيا تلوع
وتلك الغوطة الغناء قامت ... مناحتها وأطفئت الشموع
ضياع تنشد الندماء عنها ... ويحلم في طرائفها الخليع
جزوع قاسيون على بنيه ... وأفجع منظر جبل جزوع
أراقت في جوانبه دماها ... ليسلم ذلك الشرف الرفيع
ذكرت قتيبة والركب فيه ... ملوك الأرض يحدوها الخضوع
تبختر في رواق من بنود ... وقد هتفت لأوبته الجموع
ينفضّ يابس الجانبين درعاً ... على حلقاتها يبس النجيع
وباب الدرب يفهق في جيوش ... يسيل بكومها الوادي المريع

لمن هذي المواكب والصفايا ... تهافت وهي باذلة منوع
سواء منهم الأسد العفرني ... على الأبواب والحمل الوديع
دمشق، إنه حلم تلاشى ... ومات فما لدولته رجوع
شخوص من حماتك في الروابي ... يحوط بطيفها شبح مريع
وزهو الملك يلمع في الثنايا ... فيعروني لمنظرها الخشوع
خيال يشبه الفردوس حسناً ... جلا طرفيه أحمد واليسوع
تفككت الترائب عن هموم ... على حسراتها انطوت الضلوع
حمى بردى مباح للأعادي ... تميل عليه والعاصي مطيع
جلال الجامع الأموي حق ... لروعتك السجود أو الركوع
صفوف تشعر الرائي احتراماً ... لهيبتها وأروقة تروع
يغازلني بها في الفن غاو ... وفي الإبداع منهمك ولوع
سألت رواقه الخالي وعهدي ... نضائده المغافر والدروع
يعود المنبر المذياع يوماً ... يجلجل في الممالك أو يذيع
دمشق إليك بثّة مستشيط ... وما باليت تكتم أو تشيع
شعارك يا دمشق فكل رهط ... أضاع شعار أمته يضيع
هنا القومية اعتصمت وأثّت ... أصول للعروبة أو فروع
كما يجلو الربيع الورد غضاً ... جلت أمجادنا هذي الربوع
تباه في الشعائر أم أذان ... ومجد في المنائر أم سطوع
فكيف السبحة انتثرت وضاع الرعيل وشتّت الشمل الجميع(127)

وكان الشرقي يتجاوز في انفعاله بالحدث الشامي أحياناً إلى لبنان. وكان لبنان، في شطر منه على الأقل يستريح إلى خدر الانتداب الفرنسي ويؤثره على الاستقلال مدفوعاً إلى ذلك بالحرص على امتياز الطائفة في ظل التبعية. والشرقي في هذا الصدد يحاول أن يستثير نخوة العربي في هذا الجزء من بلاد العروبة فيقول:

رفع المجد رأس صنين لكن ... عجباً كيف شيبته الليالي
إن هذا الشيخ الوقور الذي يحسب كل الشيوخ كالأطفال
ضارب للجلال قبّته البيضاء فوق القرون والأجيال

---

(127) الشرقي، عواطف وعواصف، ص 146-148.

كم خيال من فوق مرمره المسنون يعطيك روعة التمثال
رونق عن يمين رائيه يصبيه ويغريه رونق للشمال
أيها الشيخ في اختبارك هل مرّ بلبنان مثل هذي الحال
فأجاب الشيخ المشيح بهمس كل هذي مصائب الاحتلال
آه يا شعر وحي لبنان غشّاك وحلاك بالآلي الغوالي
كم شؤون تقلب الجمر فيه ترتجي منك نافخاً للشعال
لا تخالوا الفتور في الهمم الشمّاء بل تلك فترة الانتقال
إن شعباً وراء صنين يأبى أن يخلي صنين عند النضال
أنجبت أمة الجزيرة فيه وأبوه ميتم الأشبال
ووراء الأرز الذي أنهضوه مثله من مناكب الأبطال
قل لرجل السعاة بالسوء تخشى بلداً حاملاً شعار العقال
كيف وادي السباع يزحف فيه جعل دارج من السنغال
يا بلاد البشير ما كتب المجد كذكرى البشير عنوان فال
مشت الحادثات قبلك في الصحرا تلفّ الرؤوس بالأذيال
وتحدّى كسرى قباب أياد وتخطى مضارب الأقيال
ناشراً للدِّرَفْسِ والجيش يتلو الجيش فوق الخيول والأفيال
طامح يحسب الجزيرة قفراً ويظن الفرات لمعة آل
وإذا راية بذي قار تعلو فيحس الإيوان بالاختلال
وطغت موجة الجزيرة فالأرض اضطراباً تخور بالزلزال
وأفاقت تحدّ أنياب أغوال وتلتاع في عيون سعالي
كل هذي الصخور إن جدّ جدٌّ لا تُساوى بحفنة من رمال(128)

وفي القطاع شاعر آخر كان يطبع على هذا الغرار، هو أحمد الصافي النجفي. والنجفي لم يكن ينفعل بالحدث الشامي واقعاً حسب، وإنما كان ينفعل به تأريخاً إذا جاز التعبير، أي كان ينفعل به وراء أمجاد الشام القديمة القوية ضعفاً وميوعة:

يا سوريا ما أنت غير خريدة قد كثّر العشاق فيك جمال
هذا الجمال عليك جرّ مصائباً إن الجمال على ذويه وبال

---

(128) عواطف وعواصف، ص 143-145.

قد كان يعطيك المحب فؤاده ... لو عزّ منك على المحب وصال
قد عاهدوك على الإخا في حربهم حتى انجلت فإذا العهود خيال
خدعوك بالآمال دهراً فلتكن ... من بعد ذا آمالك الأعمال
فضعوا أساس الملك فوق جماجم ... فعلى الجماجم يبنى الاستقلال
كثرت معارفكم وما نجتكم ... والعلم إن لم ينج فهو ضلال
فلتدرسوا فن النزال فإنما ... خير الدروس رماية ونزال
بعض المعارف للتخنث دافع ... إن لم يقارنه وغى ونضال
فتعلموا رقص الحروب وجانبوا ... رقصاً يضم به النساء رجال
بالمال نسخو للفجور ومن طوى ... ببيوتنا تتضوّر الأطفال
إن دام هذا الحال في أخلاقكم ... سيكون شراً منه الاستقبال
كم من كلام لي يثير شعوركم ... لو كان يفسح للكلام مجال
كم من رؤوس في السقوط كأرجل ... تيجانها عند الحساب نعال
لا ترج حفظ العزّ في غاب به ... بدت الثعالب واختفى الرئبال(129)

وعلى نحو ما كان يوسع الشرقي انفعاله بأحداث الشام فيتجاوز به إلى لبنان كان النجفي يوسع هو الآخر هذا الانفعال ويتجاوز به إلى لبنان كذلك. وحين يبدو أن الشرقي في انفعاله بالحدث اللبناني يقتصر على أن يثير نخوة العربي للتحرر من تبعية الأجنبي يلاحظ أن النجفي، وإن اصطنع هذه الإثارة، يتجاوز بها كياسة الشرقي إلى ضرب من التقريع لم يسلم أحياناً من ردود فعل عنيفة. يقول الصافي في هذا الصدد:

لقد سموك لبناناً كبيرا ... وأنت تصر أن تبقى صغيرا
أيا فرخاً أظلك جنح أم ... ألم تكبر فترغب أن تطيرا
فكم طارت فراخ من وكور ... فأضحت في سما العليا نسورا
ألم تذكر جدودك كيف عاشوا إذ انقضوا على الدنيا صقورا
أما هاجتك جيران أباة ... أبوا أن يألفوا ذلاً ونيرا
ألفت جناح أمك مستقراً ... فكيف تكون إن أضحى كسيرا
ترى أبناء أمك كيف طاروا ... وأنت تلازم العش الوثيرا
نحاول منك أن تبدي امتعاضاً ... وما ندعوك يوماً أن تثورا

---

(129) الصافي، الأمواج، ص 67-68. والقصيدة تنتسب تأريخياً إلى مطلع الثلاثينيات على عهد الشيخ تاج الدين الحسني.

فدع عنك انتفاخك عن غرور   بأن سموك لبناناً كبيرا
نحاول منك أن تغدو قوياً   كبيراً بتّ تدعى أم صغيرا
أراك قد استرحت من المساعي فجل مناك أن تجني السرورا
أخذت من الحضارة كل سهل وعفت لأهلها الصعب العسيرا
قنعت بأرضك الفيحاء خلداً   وقلت أرى حمايتها سعيرا
تخال الناس طراً في جنون   إذا ما جابهوا الهول الخطيرا
كأنك عاقل الأقوام طرّاً   تحل لها المشاكل والأمورا
فسر كأبيك أو كالأم وافتح   وكن ما شئت يكفي أن تسيرا
لقومك شئت أو لعداك فاتبع   وكن شيئاً ولو شيئاً يسيرا[130]

والجواهري ينفعل هو الآخر بالحدث الشامي على نحو ما ينفعل به زملاؤه في القطاع: ينفعل به ملاحم نضال فيقول في ثورة الدروز على الاستعمار الفرنسي عام 1926م:

ثوري دمشق فإنما   نيل الأماني في الطلاب
وخذي الوفاق فإنما   عقبى الخلاف إلى تباب
أن تغضبي لتليد مجد آذنوه باستلاب
ومنيع غاب طوقوه بالبنادق والحراب
ومعاطس شمّ أرادوا عركها بالاغتصاب

---

(130) تحت عنوان لبنان الكبير أنشأ الصافي هذه الخواطر وراء الاستقبال العسكري الحافل للمندوب السامي الفرنسي على عهد إميل إده بعدما نقضت فرنسا المعاهدة السورية-اللبنانية عام 1937م. الأمواج، ص 82. وقد ردّ على الصافي بقصيدة متشنجة شاعر لبناني هو وليم صعب جاء في بعض مواردها قوله:

أجئت من العراق له سفيرا   أم انتخبوك للشعرا أميرا
فرحت تهزّ سيف البطش شعراً   وتنفخ من سمومك زمهريرا
تعلم، ثم علمنا التفاني   وكن فينا بشيراً لا نذيرا
أجئت تبثنا علماً ونصحاً   ونحن نوزع العلم الغزيرا
جعلنا نبتكم أقمار ورد   وصيرنا رياحكم عبيرا
وراعينا ولاءكم وكنا   لكل مروع منكم نصيرا
كذا يجزى المضحي في بلاد   ترى حفظ الوفا شيئاً كثيرا

فلأنت رغم خلو كفك من معدات الضراب
بالعاطفات الحانيات عليك وافرة النصاب
ولأنت أمنع بالنفوس المستميتة من عقاب
فتماسكي أو تكرهي بالرغم منك على انسحاب
فلشرّ ما عمل امرؤ عمل يهدّد باقتضاب
سدّي عليهم ألف باب إن أطاقوا فتح باب
إن لم يكن حجر يضرّ بهم فكوم من تراب
لا نكر في الدنيا ولا معروف إلا في الغلاب
شبان سوريا الذين تناوشوا قمم السحاب
والمبدلين برأيهم في الليل عن قبس الشهاب
المالكي الأدب الصميم ووارثي الشرف اللباب
لكم العتاب وإنما عتب الشباب على الشباب
سورية أم الضراغم أصبحت مرعى الذئاب
مثل الوديع من الطيور تعاورته يد الكلاب
باتت بليلة ذي جروح مستفيضات رغاب
وسهرتم متضاربي النزعات مختلفي الشياب(131)

ويقول في الانتفاضة الوطنية السورية على الاستعمار وكانت على أشدها عام 1938م:

نبثت في الغوطة الغنّاء عاصفةٌ تكاد تجتثّ ما فيها وتقتلع
مرّت على بردى فالتاث مورده وبالغياض فلا حسن ولا مرع
فقلت لا ضير إن كانت عجاجتها عن غضبة البلد المسلوب تنقشع
وهل سوى متع زالت ستخلفها مخلدات، حساناً، خرداً، متع
أم البلاد التي ما ضيم نازلها يوماً ولم يدن منها العار والهلع
محمية بالأصم الفرد تحرسه غلب الرجال على الآجال تقترع
مثل النسور إذا ما حلقوا رهبوا والموت ملء خوافيهم إذا وقعوا
الحاسرون كنبع السروة احتفلوا بالنازلات فلا التاثوا ولا ادرعوا

---

(131) ديوان الجواهري، الجزء الأول، 1973م، ص 321-322.

والـرابـضـون كـآسـاد الـشـرى فـإذا   هيجوا رأيت المنايا كيف تندفع[132]

وينفعل الجواهري بالحدث الشامي تخلفاً يرمض الحشا وراء تأريخها المجيد:

عـلـى مـدنـيَّـةٍ زهـرت وفـاقـاً   سـلام كـلـمـا ذكـر الـوفـاق
تـولـى أسـهـا الـبـانـي اعـتـنـاء   وشـيّـد ذكـرهـا الـحـسـن اتـفـاق
أشـاق لـهـا إذا عـنّـت خـيـام   وأذكـرهـا إذا حـنّـت نـيـاق
تـغـشـتـهـا الـنـزاهـة لـم تـشـبـهـا   أسـالـيـب كـذاب واخـتـلاق
كـمـا شـيـدتـم شـدنـا وزدنـا   ولـكـن مـا لـقـيـنـا لـم تـلاقـوا
ومـا سـيـان بـالـرفـق امـتـلاك   لـمـمـلـكـة وبـالـسـيـف امـتـشـاق
سـلـوا الـتـاريـخ عـن شـمـس أديـلـت   وعـن قـمـر تـعـاوره الـمـحـاق
هـل الأيـام غـيّـرت الـسـجـايـا   وهـل خـشـنـت طـبـاعـهـم الـرفـاق
وهـل أفـريـقـيـا شـهـدت سـراة   بـهـا كـالـعـرب مـذ عـبـر الـزقـاق
غـداة الـبـحـر تـمـلـكـه سـفـيـن   لـنـا والـبـر تـحـرسـه عـتـاق
وطـارق مـلـؤه نـار تـلـظـى   وحـشـو دروعـه سـمّ زعـاق
بـأنـدلـس لـنـا عـرش وتـاج   هـوى بـهـمـا الـتـخـاذل والـنـفـاق[133]

ويوسع الجواهري انفعاله بالحدث الشامي فيتجاوز به إلى لبنان على نحو ما يفعل زملاؤه في القطاع ولكنه يبدو شديد الكياسة وهو يذكر بواقع التبعية ويغري بالتحرير:

إيـه لـبـنـان والـحـديـث شـجـون   هـل يـطـيـق الـبـيـان دفـعـاً لـمـا بـي
حـار طـي الـلـهـاة مـنـي سـؤال   أنـا أدرى بـرده والـجـواب
مـا تـقـولـون فـي أديـب حـريـب   مـسـتـقـل يـلـوذ بـالانـتـداب
خـلـت أنـي فـررت مـن جـو بـغـداد وطـغـيـان جـوهـا الـلـهـاب
ومـن الـبـغـي والـتـعـسـف والـذل فـظـيـعـاً مـحـكـمـاً بـالـرقـاب
ومـن الـزاحـفـيـن كـالـدود هـونـاً   تـحـت رجـلـي مـسـتـعـمـر غـلاب
ومـن الـصـائـلـيـن فـي الـحـكـم زوراً   كـخـيـول مـسـومـات عـراب
خـلـت أنـي نـجـوتُ مـن بَـطْـشِ عـاتٍ وسـلـمـتُ مـن خـائـنٍ كـذَّابِ
غـانـمـاً سـفـرتـي وهـا أنـا فـي حـالٍ تـريـنـي غـنـيـمـتـي فـي الإيـاب

(132) ديوان الجواهري، الجزء الثالث، ط. 1953م، ص 86-88.
(133) ديوان الجواهري، الجزء الأول، ط. 1973م، ص 342-343.

أفيبقى الأحرار منا ومنكم بين سوط الغريب والإرهاب[134]

وفي القطاع كان شاعر آخر هو عبد المنعم الفرطوسي ينفعل بالحدث الشامي فيقول:

يا بنت غسان حياتك صفحة حشدت من الأحداث والأخطار
والمجد في التأريخ سفر خالد وعظيم مجدك غرة الأسفار
(فأبو المعالي) للمعالي قائد (وأبو فراس) فارس المضمار
ومشانق الشهداء أصدق شاهد لك أن أرضك منبت الأحرار
تأريخ مجدك للبطولة سيرة جبارة الأعمال والآثار
أبطال قحطان تطول كرامة وعلا بأبطال لديك ضواري[135]

ويتجاوز إلى لبنان فيقول:

لبنان يا لهب النضال عزائماً مشبوبة من كل قلب واري
مهد الجهاد الحر غصَّ حصيده بالتضحيات وعجّ بالثوار
شطآن لبنان ظماء للعلى لا ترتوي بسوى الدم الموار
وجنانها الخضراء لاطفت الضحى حمر المروج خضيبة الأشجار
فمن الثغور بها الأقاحي تزدهي ومن الخدود شقائق الأزهار
وعروسها بيروت زفّت للوغى وتباركت من نشئها بنثار
عطلت فحلت بالصفاح نحورها وتزيّنت منها بخير سوار
صفحات مجدك لوحة رسمت بها صور الضحايا وازدهت بإطار
ونضالك الجبار ثورة أمة نقمت من الأذناب والأغمار[136]

والواقع أن الشعراء الشيعة الذين انعكست في دواوينهم هموم الشام كانوا كثيرين في العراق! ووراء هذا كله يلاحظ أن نضال مصر الحديث لم يكن هو الآخر ضعيف الصدى في دواوين هؤلاء الشعراء. وإذا كانت المشاركة السياسية المسؤولة قد احتجزت نفراً من كبارهم خلف أسوارها المغلقة، ولم يكن مقبولاً أن تنفتح على

(134) ديوان الجواهري، الجزء الثاني، بغداد 1950م، ص 197-198. وفي النص يشير الشاعر إلى هربه من جحيم العراق والوضع الاستعماري الذي يسوده بالرغم مما خلع عليه من بعض مظاهر الاحتلال...

(135) ديوان الفرطوسي، الجزء الثاني، النجف 1966م، ص 83-84.

(136) م. ن، ص 84-85.

المتغيرات الثورية في مصر إلا على معنى التهافت في العمل السياسي، فقد ظل في القطاع من يرصد الأحداث الضخمة في مصر العربية حدثاً حدثاً ويمنحها أصدق عواطفه الشعرية وأرقها. وإذا تجاوزنا عما كان يتردد ضعيفاً من أصداء النضال المصري في ظل الأسرة العلوية وكان نضالاً «وفدياً» على الجملة ففي ظل الثورة يلاحظ أن أحداثها كانت تدوي دوياً في شعر القطاع.

في تأميم القناة، مثلاً، يهتف شاعر شيعي فيقول:

يا موكب المجد الخطير وللعلى ... والمجد في دنيا المفاخر موكب
قف حي مصر وحي أبطالاً بها ... مجد البطولة مثلهم يتطلب
صعدوا بمرقاة الكرامة للعلى ... وقنال مصر للكرامة موكب
قالوا الجلاء فقال شعب ناهض ... إن الجلاء لشعب مصر مذهب
وإذا بوادي النيل وهو مراجل ... تغلي دماً ومشاعل تتلهب
وبساحة «الفسطاط» وهي منابت ... للعز فسطاط المفاخر يضرب
وبمصر أعظم مهرجان رائع ... وفم القنال به لسان يخطب
وإذا قوى المستعمرين يمينها ... مغلوبة ويسار مصر تغلب
فكأن ناصر مصر قسورة بها ... وكأنهم حمر تفرّ وتهرب[137]

ويهتف في الحدث نفسه شاعر شيعي آخر فيقول:

إيه يا مصر يا منارة هذا الشرق في هذه الليالي السود
يا سواد العيون يا نغمة الأسماع يا شعلة النضال العنيد
يا دم الشرق جارياً في شرايين من الوعي والجهاد الرشيد
يا حياة العروبة الحرّة السمحاء في أفقها البعيد البعيد
يوم تأميمك القناة لنا عيد سعيد ويا له من عيد
إنها الطفرة المحلقة الشمّاء تقضي على الخمول البليد
إنها الثورة المحجلة البيضاء تدعو إلى الكفاح المجيد
إنها الانتفاضة الحرة الغضبى ترينا انتفاضة المصفود
إنه المجد حيث تحيي الكرامات حياة عباقة كالورود
ليلة الدهر أنت يا ليلة التأميم حييت حرة من ولود

وإذا كانت «بور سعيد» رمزاً كبيراً من رموز الثبات في وجه الاعتداء الثلاثي الأثيم

(137) م. ن، ص 101.

عام 1956م فقد كان طبيعياً أن تحتل من اهتمام الشعر الشيعي في العراق قدر ما يدل على انفعاله بأحداث العروبة على امتداد رقعتها المجزأة. ولعله من هنا كان شاعر كبير كالجواهري يقول في محنتها بالاستعمار وبلائها في مغالبته والانتصار عليه:

يا معدن الخسة من تقاتل ... وفوق من تساقط القنابل
أألصيد يذود عن أوطانه ... أم حرة عن عرضها تقاتل
أم هم عجوز «ترتمي» وصبية ... ومقعد ومرضع وحامل
يا معدن الخسة ثم معبد ... فيه إليه تدعيه مائل
ومعهد يمد في حضارة ... هنا زهت والكون غر خامل
ومصنع تعيل في أكنافه ... أطفالها عاملة وعامل
يا معدن الخسة نكّس علماً ... تطهرت من لمسه الأنامل
كنانة اللّه اسلمي إن المنى ... دونك لغو والحياة باطل
يا دارة المجد مشت رواعد ... للغدر فيها وارتمت زلازل
لا تهني وإن أغذ عاجل ... للخير واستأنى بخير آجل
كنانة اللّه سيجلو عاصف ... ويمحي ضر ويثنى واغل
وتنبري ملء الصعيد والسما ... تزدحم الأسود والأجادل
خوضي دماً «أسوان» منه مترع عبر القرون والصعيد حافل
واستكملي مرحلة من العنا ... مرّت عليك مثلها مراحل
واحتملي ثقلاً تمرست به ... شامخة من صيدك الكواهل
كم غاص في رمالك السمر غو ... غاز وكم ديست بها جحافل
وكم مشت من فوقهم مزهوة ... تحدو ركاب العزة القوافل
خطَّ أبو الهول لها مصائراً ... تعرفه الأغوار والمجاهل
ذابوا وظل النيل يجري صاخباً ... وظل منداحاً عليه الساحل
كنانة اللّه اسلمي لأمة ... أنت لها الغاية والوسائل
أنت لها رأد الضحى وشمسه ... من بعد ما رانت بها الأصائل
تسعون مليوناً عليك فائت ... يعطفها وحاضر وقابل
وأضلع كأن كل خافق ... تحمله على هواك نازل
مرّت بها ألف يلوك لحمها ... ذل ويبري عظمها تواكل
ما عقمت يوماً ولكن حرة ... تخطّفت وليدها القوابل
وأسلست قيادها فزائغ ... عن لاحب الدرب بها ومائل

حتى إذا تنفّس الصبح لها عن أبلج تزهى به الشمائل
عن ألمعيّ يهب الجن النهى به غواة عبقر تباهل
حتى إذا تمخضت عن مارد تعجز أن تقنصه الحبائل
عن مصلت أفرغ في جاحمة لم يلهه الغمد ولا الحمائل
عن حنظل غصّ به مر الشجى وجندل رضّت به جنادل
حتى إذا انشق جمال عن ثرى يبس فرفت فوقه الخمائل
يلم شملاً لعب الدهر به ونال منه اليأس والتخاذل
حتى إذا الصقر تمطى مغضباً تخاف منه الغيلة الغوائل
حتى إذا انصبّ يشد صلبها كابن اللبون ذب عنه بازل
تجمع البغي على منقاره دم الشعوب لم يزحه غاسل
واستنفر المسفوح من آثامه فصائلاً تزحمها فصائل
تجمع البغي مغيظاً تغتلي فيه على الوعي اغتلى مراجل
واصطرع الباطل وهو فارس مدجج والحق وهو راجل
مات الضمير فانطفا واتّقدَتْ من حمم القواذف المشاعل
وابتدرت عوالم سائلةً ما اللّه والشعب الأبي فاعل؟!
كنانة اللّه وللّه يد تلوى من الطاغوت إذ تصاول
صبراً لحين يدرك البغي الونى صبراً ليوم تكشف المقاتل
صبراً على «حنظلة» مكربة تخجل من مريرها الحناظل(138)

ولعله من هنا أيضاً يهتف شاعر شيعي آخر في المحنة نفسها فيقول:

قفي «بور سعيد» ولا ترهبي وسيري فإنك لن تغلبي
قفي في شموخ أمام الطغاة ودكي معاقلهم واشجبي
قفي لا تخافي ففي مشرق ملايين تسعى وفي مغرب
ملايين تسعى لأجل السلام لأجل الغد الأسعد الأطيب
قفي في شموخ وشقّي الطريق أمام الطليعة من «يعرب»
وخوضي إلى المجد بحر الكفاح وسيري إلى النصر في موكب
نضالاً إلى أن تعود الحقوق كاملة قط لم تسلب
غزا الأجنبي فهلا غداً تكونين مقبرة الأجنبي

---

(138) ديوان الجواهري، الجزء الرابع، بغداد 1974م، ص 253-256.

سلام عليك رفعت الرؤوس وطرت سمواً إلى الكوكب
أتى المجد يفتح للثائرين أنصع صفحاته فاكتبي[139]

ولعله من هذه الزاوية، كذلك، ينفعل شاعر كبير من شعراء القطاع بالحدث ذاته فيقول:

عبق الزمان بذكرك المعطار ... وبذكريات بطولة وفخار
ذكرى مساع كالنجوم لوامعاً ... هي خير ما خلدت من آثار
ذكرى ليال بالأسى موصولة ... ما ذقت فيها النوم غير غرار
ذكرى حياة أو ممات والفتى ... من لا ينام على فوات الثار
ذكرى ملاحم ههنا أو ههنا ... ضمنت لك العقبى بكل مغار
ذكرى انتفاضات لصد كتائب ... منهارة كرجائها المنهار
جاءت لتنعم في الجنان بأرضكم فإذا بها لم تلقَ غير النار
حملتهم لجج البحار ليلتقوا ... منكم ببحر هائج زخار
وهوى المظليون حين رمتهم ... للموت في «مصر» يد الأقدار
هبطوا كأنهم الجراد وصدتهم ... فتساقطوا جثثاً بكل مطار
ومضت بقيتهم لإيدن تشتكي ... وثبات أسد في العرين ضواري
رجع الأثيم مسربلاً بالعار ... ورجعت أنت مكللاً بالغار
يا حارس النيل الذي أشباله ... ساروا وراءك كالأتيّ الجاري
كم رحت تنذر بالكوارث ساسة ... في سمعهم وقر عن الإنذار
وتميط عن وجه الحقيقة حجبها ... ما بينهم وتقول غير ممار:
مضت العصور الداجيات ودمرت ... أسوار منعتها قوى الإعصار
ومشت إلى استقلالها أمم على ... ومض السنان ولمعة البتار
فتساقطت دول الضلال ولم يسل دمعاً عليها غير الاستعمار
وبدت تباشير الضحى فتباشرت ... لشعاعه حرية الأفكار
سئمت ظلام السجن في عهد الألى قد أودعوها خلف ألف ستار
إن طال عهدهم البغيض فمثلما ... طالت فروع الدوح دون ثمار
أجمال والخصماء حولك كثرة ... فحذار من كيد الخصوم حذار
قف منهم كالمارد الجبار ... ودع الطغاة نواكس الأبصار

---

(139) طالب الحيدري، «نضال»، ص 119.

وارفع لمصر على النجوم مكانة ... هي منتهى أمنية الأمصار
ما كنت غير رسالة علوية ... هبطت هبوط ملائك أطهار
بشرى «جمال» فقد ظفرت بما اشتهى ... قلب الرئيس الفذ من أوطار
وبعثت في الأمم انتصارك هاتفاً ... الحق أبلج والسيوف عواري
صنت القناة ولم يصنها من مضوا ... فيما مضى لهم من الأدوار
ووقفت وقفة منقذ ومحرر ... لبلاده لا وقفة المحتار
وصرخت في الدخلاء زولوا عن حمى ... مصر يزل ما فيه من أوضار
فرأوك أجرأ من رأوا لا كالذي ... أمسى يساير ركبهم ويجاري
ذعروا وقد سمعوا الزئير وقبل ذا ... لم يسمعوا في مصر غير خوار
ما السيف في يد خائف متهيب ... كالسيف في يد فارس مغوار
دم للعروبة لا لمصر وحدها ... واسلم لقادتها أجل منار[140]

والجعفري شاعر كبير آخر في القطاع يمنح أحداث السويس أصدق عواطفه وأخلص مشاعره فيقول:

كنانة يعرب الأحرار صمدا ... ولو شحنوا عليك الأفق حقدا
ولا تهني لدى الجلّى فإني ... رأيت الصامدين أعزّ جندا
ودرب الموت آمن كل درب ... وأسلم حين لا تجدين بدا
وكوني عون نفسك وارفضيه ... من «الرقطاء» عوناً مستمدا
فلا واللّه ما عرضته إلا ... ليصبح بعد ديناً مستردا
تحدّي نارهم بالصبر تصبح ... برغم فؤادها المسعور بردا
ثقي بالنصر (وعد اللّه) حقاً ... وهل تلقين أصدق منه وعدا
لئن كانوا تناسوا منك ابناً ... لمصر فهل نسوك أباً وجدّا
إذا اختلفت طعوم في كؤوس ... فكأس الموت أعذبهن وردا
حبيت الحسن جنات ونيلاً ... وكنت الخلد لو أوتيت خلدا
ملأت المشرقين هدى ونوراً ... وصرت قذى عيون الغرب رمدا
وصرت شجى حلوقهم فجاءوا ... ليستشفوا فكنت ضناً أشدّا
وليست هذه الأولى فقبلاً ... عتوا وعدوا وقد يعدون بعدا

(140) من مجموعة لكاتب البحث والقصيدة للشاعر المعروف المرحوم السيد محمود الحبوبي.

فكم سنّوا لك الأنياب عصلاً
وكم رجعوا على الأعقاب وردا

وكم حدّوا لك الأظفار عوجاً
وكم أشبعتهم جوعاً وطردا

كووا بالخزي في الماضي فكروا
ليبتردوا فكنت أشد وقدا

فلا يرعبك باطلهم جميعاً
إذا قابلتهم بالحق فردا

ولا يفزعك إن هجموا كلاباً
سنهزمهم بإذن اللّه أسدا

ومن يشحذ سيوف البغي صبحاً
يكن عند المساء لهن غمدا

وأجمل ما تشيم السيف يزهو
دم الباغي برونقه فرندا

وما كانوا ليجترئوا لصوصاً
وما كانوا ليقتحموك سدّا

لو انّا لم نكن عوناً علينا
ولم نعمل لهم سيفاً وزندا

ولم نفتح لهم باباً إلينا
ولم نقدح لهم ناراً وزندا

ولم نغدر بإخوتنا سراراً
ولم ننقض لهم صرحاً وعهدا

ولم نخذلهم في السلم رأياً
ولم نفللهم في الحرب حدّا

وظلم الأقربين أمض وقعاً
عليك من السيوف تقدّ قدّا

وأنى يبلغ العسلان غاباً
تدرّع بالأسود حمى وحدّا[141]

3 ـ مدى إسهام الشعر الشيعي في الحياة الاجتماعية

الواقع أن الذين ظلوا ينتسبون إلى الشريحة الدينية من شعراء القطاع ظلوا يبالغون في الدفاع عن التقاليد ويروجون للظاهرة الموروثة. وكان يلاحظ أن هؤلاء على الجملة لم يتح لهم أن ينفلتوا من حدود البيئة الاجتماعية المغلقة ويحتكوا احتكاكاً عميقاً بالمتغيرات. وفي حدود هذه البيئة كانت التقاليد شديدة الصرامة، حتى أن صحيفة لم تكن تقرأ إلا ألقت على قارئها ظلاً من التشكك بعقيدته الدينية ثم يقع مثل هذا لطالب المدرسة الحديثة بل يقع مثله لمؤثر زي الفرنجة ولراطن بلغاتهم! وكان يبدو أن هذه الرؤية الساذجة للمتغيرات ترتبط بفهم شديد الالتواء للقيم الدينية الحقيقية. ولعله من هنا تكون ظواهر أخرى في الحياة الاجتماعية[142] أكثر لصوقاً بواقعها المألوف لما في تطويرها من خروج على نصوص دينية تكرّس هذا الواقع في

(141) من مجموعة خطية لدى الشاعر.

(142) ديوان الشبيبي، ص 43.

الظاهر وتمنحه شرعية البقاء. هذا جانب في الحقيقة، أما الجانب الآخر فكان يمثله الذين انطلقوا من إسار البيئة المحافظة وانفتحوا على جملة ما في الحياة المتطورة من متغيرات. ويبدو أن هؤلاء لم يكونوا سواء في رفض الجمود والنزوع إلى التغيير فقد كان يلاحظ أن طائفة منهم ظلت شديدة الاحتراس في رفض الظاهرة الناشزة حتى يكون هذا الرفض شديد الكياسة أو حتى تكون طبيعة الظاهرة المرفوضة بغير حساسية دينية، والشبيبي أصدق من يستشهد في القطاع لتأكيد هذه الحقيقة فهو يتخير ظاهرته المرفوضة مما كان يشيع في الحياة الأدبية من تقاليد كان الالتزام بها يمثل في نظره نشازاً وراء ما يفترض من التناسق بين الظاهرة الفنية وعصرها الذي تنتسب إليه:

إلى الآن لا يستملح الشعر إن علا ... ولا يستجاد القول إن لم يلفق
قريض طلول عافيات وأربع ... وشعر جمال سائرات وأينق
مقيدة أبوابه وفنونه ... وأدهى دواهي الشعر تقييد مطلق
ويا رب حسناء الأعاريض تتقى ... وتهجر كل الهجر إن لم تطلّق
إذا قلت إني لم أكن قط كاتباً ... ولا شاعراً من قبل ذا لم أصدق
متى خيروني في الكلام ونسجه ... رضيت بسيط القول لم أتأنق
إذا لم يجئك الشعر عفواً تحامه ... وإن لم يسعك الخلق لا تتخلق

ثم هو يرفض حين يرفض بكياسة الذي لا يرغب أن يهدم مرة واحدة كل الجسور التي تربط بين القديم والجديد:

ولو أنصف الناس الديانة أجمعوا ... على أنها فيهم نتيجة وجدان
فلم يتكلف عالم ردّ عالم ... ولم يصم الإنسان مذهب إنسان
فكل قياس ظنه الناس حجة ... يرد بأخرى من قياس وبرهان
ولكنهم حتى ذويها وأهلها ... بعيدون عن عرفانها بعد كيوان
كأن لم يكن إنجيل عيسى ابن مريم ... ولا أوحيت توراة موسى بن عمران
أنا شافعي إن لم يكن لي شافع ... إلى اللّه ثم الحقّ حبي وإيماني(143)

وكان آخرون في القطاع لا يصطنعون في رفض الظاهرة المتخلفة كياسة الشبيبي ولا تحوّطه في اختيارها بعيدة عن أن تثير حساسية دين أو مذهب. وإنما كانوا يرفضون أحياناً بحدة المخزى من تخلّف لم يعد له في الفترة ما يسوغه ويتجاوزون أحياناً إلى

(143) م. ن، ص 50-51.

ما يشبه أن يكون من نقد الفكر الديني تدليلاً ـ فيما يظن ـ على مبالغة في الانتماء إلى الجديد:

كلما فكرت في العقبى اعتراني خفقان
فإلى أين إلى أين إذا آن الأوان
عدماً كان وجودي وسيغدو عدما
قد توسطت وجوداً طرفاه عدمان[144]

* * *

آه لو بيني وبين المقبلين آلة للبرق تنبي وتبين
كنت أبرقت لهم لا تقبلوا نحن لم نخبر فعشنا حائرين[145]

وواضح أن الشرقي ـ والخاطرتان تردان في ديوانه ـ لا يتناسق في إيمانه مع الذي استقر في المسلمات الدينية من وضوح المبدأ الذي انبثقت عنه الحياة والمنتهى الذي ستؤول إليه. وهو لا يتناسق كذلك مع الذي استقرّ في هذه المسلمات من وضوح الرؤية التي تعصم العقل من الحيرة في تردده بين المتناقضات! وكان هذا يعني أن الشرقي لا يعود بحاجة إلى احتراس في نقد الظاهرة الاجتماعية المتخلفة بعد أن كان شديد الجرأة في نقد المسلمة الدينية، وهو الذي يمثل، على الحقيقة، خطراً بالغاً يمتد إلى صلب السيرة ويهدد طموحها في بيئة ظلت شديدة الخضوع لسلطة القيم الروحية.

يا شباب العراق إنكم كوجود الألماس في الفحم
سحق عاداتنا لعطركم مثل سحق للورد بالقدم
نجتلي الطفل كالسراج فإن شبّ نخمده في يد وفم
صاح جهلاً وذلة فغدا لا لعلم ولا إلى علم
إنما الطفل في شوارعنا كوجود يمشي إلى عدم

وفي القطاع كان أحمد الصافي النجفي هو الآخر في طليعة الذين يرفضون بعصبية ويبالغون في انتمائهم إلى الجديد ولو خروجاً على المسلمة الدينية وتشككاً بطاقتها

---

(144) ديوان عواطف وعواصف، ص 90.

(145) الصفحة نفسها من م. ن. وانظر في هذا الموضوع الرباعية التاسعة من شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 2.

المنطقية على الإقناع:

تعبت في مفاوز الشك نفسي هل يقين في ظله تستريح
ما أرى هذه الطبيعة إلا أخرساً كل نطقه تلميح
قد دعتنا لنكشف السرّ منها ثم ضنت به فليست تبوح
لم نشاهد في روضها من زهور بل شممنا فيها أريجاً يفوح
قد قرأنا سطورها خافيات بعد جهد تذوب منه الروح
مذ قرأنا سفر الوجود رأينا كلمات قد فاتها التصحيح
إن سفر الوجود مذ كتبوه لم ينله التمحيص والتنقيح
بك يا فتنة العقول اختلفنا ولديك الحل الوحيد الصحيح
فأجيبي ولو بيأس مريح فشفائي هو الجواب الصريح
وابرزي للعيان دون حجاب أو لثام إن الحجاب ضريح
وامنحيني يا ربة الحسن وصلاً ففؤادي مضنى وجفني قريح
أختك الشمس قد بدت دون ستر أفيبدو منك المحيا الصبيح
كلميني ثم اصفعيني كموسى أنا حسبي منك البيان الفصيح(146)

وواضح أن هذا يعني أكثر من خروج على تقليد في العقيدة، وهو غير قليل في آثار الشاعر الكبير ولعله من هنا يوسع النجفي بيته الأولى تقريعاً في غير مجاملة لأنه لا يعود في حاجة إلى كياسة الشبيبي وراء مغامرته الجريئة في نقد المسلمات الدينية:

إن الغري بلدة تليق أن تقطنها الشيوخ والعجائز
ما شغل أهلها سوى بطالة فما يقيم ثم إلا العاجز
فصادرات بلدتي عمائم وواردات بلدتي جنائز(147)

وعلى هذا النحو من التقريع يمضي فيقول:

نار المعارف ليس منها عندنا إلا الدخان وفي البلاد شواظ
الناس في علم المعاني استغرقوا فإلام فينا تدرس الألفاظ
لغة المحبين ارتقت إذ بينهم سكت اللسان وفاهت الألحاظ

---

(146) الأمواج، 1954م، ص 34. والأبيات في الديوان ترد تحت عنوان «الحيرة». وكتاب هذه الحقيقة، م. ن، ص 33.

(147) «الغري» اسم آخر للنجف وتتميز بكثرة المعممين من رجال الدين وبأنها مقبرة إسلامية شيعية كبيرة. الأمواج، ص 148.

نبهت قومي للنهوض فساءهم إن النيام يسوؤها الإيقاظ
يهدي الشعوب الواعظون وإنما شعبي أضل عقوله الوعاظ[148]

ومحمود الحبوبي شاعر آخر في القطاع يرفض كزميليه وهو مثلهما في جرأته على التشكك بما اصطلحت عليه البيئة الدينية من مسلمات العقيدة. ولعله من هنا لا يعود بحاجة إلى كياسة في أسلوب الرفض ولا إلى احتراس في تخير الظاهرة المرفوضة بعيدة عن حساسية الدين أو المذهب:

سرّح الفكر ساعة وتأمل بمصير الآباء والأجداد
كل حين ركب يقفّيه ركب أين أقيال تبّع أو عاد
قد حداهم إلى الفنا من حداهم فإلى أين أيهاذا الحادي
وإلى أين يا نفوس البرايا بعد هذي الأجسام والأجساد[149]

* * *

تمنيت طول العمر لي غير عالم زيادة ضرّي بالزيادة في عمري
وهبني بلغت الثمانين إنها لأقصر من لا شيء في عمر الدهر
وهل أنا مهما طال عمري مدرك بهذي الدنى بعض الحقيقة من أمري
تأمل تجدني مثل غيري من الملا أتيت وما أدري وأمضي وما أدري[150]

والواقع أن تياراً آخر من تيارات الرفض في القطاع لم يكن يخرج فيما يبدو على ما استقر في العقيدة من مسلمات، وإنما كان يخرج على ما استقر في الحياة الاجتماعية من مظهر التخلف ويبالغ في التشهير به. وهو تيار لم يكن ممثلوه قليلين ولعله كان التيار الأقوى ومهما يكن من أمر فقد كان هذا كله، يعني أن الشعر الشيعي لم يقف من الظاهرة الاجتماعية المتخلفة موقف الرافض أبداً وأنه في جبهة الرفض ظل يتذبذب بين الكياسة والعنف. ثم تستشهد النصوص فإذا هي في كثير من مظاهر التخلف تؤكد هذه الحقيقة. وفي واقع المرأة بخاصة وهو واقع ظل على امتداد الفترة

(148) م. ن، ص 120.
(149) رباعيات الحبوبي، الجزء الأول، 1951م، ص 57.
(150) م. ن، ص 14.

بالغ السوء يبدو هذا شديد الوضوح. لقد كان الشبيبي الكبير مثلاً[151] ينكر أن تتطور المرأة العراقية في ضوء ما استجدّ من آراء جريئة مدت وظيفتها الاجتماعية إلى أبعد من حدودها التقليدية وظل يسوؤه أن يخدش حياؤها بالسفور، وعفتها بالاختلاط، وأنوثتها بما لم تخلق له من عمل الرجل.

آلفة القبة، أين الخبا	وربة الفسطاط أين الخدور
طبعك طبع الريم لو أنه	دام على عادته في النفور
لكنما نسمة هذا الهوى	ما قويت إلا لرفع الستور
لا ترفعي البرقع في موكب	وجهك فيه يا ابنة العرب نور
ماشي إناث الحي لا للشقا	واجتنبي أنت طريق الذكور
فأين هذا الدهر فيمن نشا	من أهله أصبح عار الدهور
ولا تزوري في الدجى جارة	ففي غواشي الليل إفك وزور
والحرة الحسناء من شأنها	أن تلبس البيت وأن لا تزور[152]

فإذا اتصل الأمر بأكثر من هذا مما اقتضته المتغيرات الحضارية لم يجد مندوحة عن أن يهتف بأعلى صوته محذراً منه ويقول:

يا أخت عاشقة الخلاعة ضاعفي	ستر النصيف ببرقع وبمعجر
الغي قال: تهتكي وتخلعي	والدين قال: تحجبي وتستري
لو كان قومك راقبتك عيونهم	حجبوك عن ضوء الصباح المسفر
ولسوروا النهج الذي صيرته	سمراً بخرصان الوشيح الأسمر
خاصرت مثلك بزّة ومشيتما	تحت اللواحظ مشية المتبختر
وثنيت نبعة بانة رفع الحيا	عنها وقال لها الدلال تكسري
حجر عليك ومن لنا أن يرعوي	ويلين جلمد قلبك المتحجر
وأغار يا رشأ البوادي أن ترى	متمديناً كالشادن المتحضر[153]

ومثله في هذه النظرة التقليدية لواقع المرأة شاعر كبير من شعراء القطاع هو عبد

(151) يلاحظ أننا نتسمح باستشهاد نصوص خارج الحدود المقررة للفترة المدروسة ويسوغ ذلك في نظرنا أنها نصوص لمخضرمين يمثلون أبداً مدرسة واحدة. وقد أجزنا هذا من قبل لغيرنا.

(152) الشبيبي الكبير، ص 383.

(153) م. ن، ص 382.

الحسين الأزري[154] وكانا معاً يمثلان أقوى العناصر المحافظة في معركة السفور والحجاب:

أمنازل الخفرات في الزوراء لا زعزعتك عواصف الأهواء
قرّي فإنك للفتاة أريكة ضربت سرادقها على النجباء
لا تحزني مما رماك به الهوى ظلماً وظنك معقل الأسراء
أين الأسارة من عفاف طاهر أين المعاقل من كناس ظباء
أكريمة الزوراء لا يذهب بك النهج المخالف بيئة الزوراء
أو يخدعنك شاعر بخياله إن الخيال مطية الشعراء
حصروا علاجك بالسفور وما دروا أن الذي حصروه عين الداء
أوَلم يروا أن الفتاة بطبعها كالماء لم يحفظ بغير إناء
من يكفل الفتيات بعد ظهورها مما يجيش بخاطر السفهاء
ومن الذي ينهى الفتى بشبابه عن خدع كل فريدة حسناء
ليس الحجاب بمانع تهذيبها فالعلم لم يرفع على الأزياء
أوَلم يسغ تعليمهن بدون أن يملأن بالأعطاف عين الرائي
ويجلن ما بين الرجال سوافراً بتجاذب الأرداف والأثداء
نص الكتاب على الحجاب ولم يبح للمسلمين تبرج العذراء
ماذا يريبك من حجاب ساتر جيد المهاة وطلعة الذلفاء
ماذا يريبك من إزار مانع وزر الفؤاد وضلة الأهواء
ما في الحجاب سوى الحياء فهل من التهذيب أن يهتكن ستر حجاب
هل في مجالسة الفتاة سوى الهوى لو أصدقتك ضمائر الجلساء
شيّد مدارسهن وارفع مستوى أخلاقهن لصالح الأبناء
أسفينة الوطن العزيز تبصري بالقعر لا يغررك سطح الماء[155]

ولم يكن «حمزة قفطان»[156] بأقل من زميليه حماسة لحجاب المرأة ونبزاً لسفورها وقد تصدى للرد على الرصافي ـ وكان في العشرينيّات ـ طليعة الذين انتصروا للمرأة

---

(154) 1880 ـ 1954م.

(155) عبد الله الجبوري، شعراؤنا المنسيون، 1966م، ص 159-160.

(156) 1307-1342هـ.

ونادوا بحريتها ـ بما يشبه أن يكون في هذا الموضوع من النقائض. يقول الرصافي في قصيدته المشهورة «المرأة في الشرق»:

ألا ما لأهل الشرق في برحاء ... يعيشون في ذل به وشقاء
لقد حكَّموا العادات حتَّى غَدَتْ لَهُمْ ... بِمنزلةِ الأَقْيادِ لِلأُسَراء
وقد غمطوا حق النساء فشددوا ... عليهُنَّ إلَّا خرجة بِغَطاء
أضاقوا عليهن الفضاء كأنهم ... يغارون من نور به وهواء
وقد زعموا أن لسن يصلحن في الدنا ... لغير قرار في البيوت وباء
أهانوا بهن الأمهات فأصبحوا ... بما فعلوا من الأم اللؤماء
ولو أنهم أبقوا لهن كرامة ... لكانوا بما أبقوا من الكرماء
ألم ترهم أمسوا عبيداً لأنهم ... على الذل شبوا في حجور إماء
وهان عليهم حين هانت نساؤهم ... تحمّل جور الساسة الغرباء
فيما قوم إن شئتم بقاء فنازعوا ... سواكم من الأقوام حبل بقاء
أيسعد محياكم بغير نسائكم ... وهل سعدت أرض بغير سماء
وما العار أن تبدو الفتاة بمسرح ... تمثل حالي عزّة وإباء
أقول لأهل الشرق قول مؤنب ... وإن كان قولي مسخطاً لسفهاء
ألا إن داء الشرق في كبرائه ... فبعداً لهم في الشرق من كبراء
وأقبح جهل في بني الشرق أنهم ... يسمون أهل الجهل بالعلماء
وأكبر مظلوم هو العلم عندهم ... فقد يدعيه أجهل الجهلاء
لقد مزقوا أحكام كل ديانة ... وخاطوا لها منهم ثياب رياء
وما جعلوا الأديان إلا ذريعة ... إلى كل شغب بينهم وعداء
ألا يا شباب القوم إني إلى العلى ... لداع فهل من يستجيب دعائي
أما آن للأوطان أن تنهضوا بها ... لإدراك مجد وابتغاء علاء
وما أنا في وادي الخيال بهائم وإن كنت معدوداً من الشعراء[157]

فيقول حمزة قفطان في قصيدة من ذات الوزن والقافية تحت عنوان «العلم والحجاب»:

تبصّر هديت الرشد إن كنت مبصراً ... بعين وإلا ضاع كل ضياء

---

(157) ديوان الرصافي، طبعة دار العودة، بيروت 1972م، ص 125-129.

ولا تحتكم قبل السؤال تسرعاً … فتخطي وإن صوبت مقلة رائي
تذمرت من حجب القوارير معلناً … وسميته حبساً وطول ثواء
أبن ما الذي يبقى إذا الحجب رفعت … وأبرز من فيها بغير غطاء
أتضمن أن يبقى لنا مبدأ العلى … نزان به من عفّة وحياء
ونمشي معاً للعلم لا غير كلنا … أكف رجال في أكف نساء
فما يمنع التحجيب والعلم نوره … إذا شعّ لم يمنعه سجف خباء
أيمنع أن تمشي إلى العلم حرّة … محجّبة في برقع ورداء
لو ان ابتذالاً أصل كل سعادة … وأن حجاباً أصل كل شقاء
لما فات بعض القوم علم وقد مشوا … بغير حجاب مشية الخيلاء
وهل كان من قلدتهم في شؤونهم … بنو الغرب عصر الظلمة المتنائي
ينيطون حجباً للنساء فيصبحوا … بها تحت ويل دائم وبلاء
أم الحال فيهم قبل ذا مثل هذه … سواء وإن ماريت كل مراء
فقل أي شيء كان يمنع عنهم … سنا العلم أو يخفيه جد خفاء
وهل كان أهل الشرق أيام مجدهم … قديماً وقد فازوا بكل علاء
على غير ذي الحال التي أنت ناقم … عليها وقد أنذرتهم بفناء
وهل أنت إن أكملت نقص رواية … على مسرح التمثيل للجلساء
بلغت الأماني مصلحاً كل فاسد … بتمثيل حالي عزة وإباء
ولكن زوت وجه الحقيقة مقلة … تظن سراب القفر عذب رواء
نعم نحن للأوطان ندعو جميعنا … بنهضة مجد وارتقاء سناء
ولكن كلاً يدّعي أن رأيه … لورد قليب الفضل خير رشاء
إلى أن دجا صبح الحقائق بيننا … وغابت شخوص الحق تحت ضراء
وأمست مراعاة الحقائق في الورى … خيالاً ضئيلاً سابحاً بفضاء
فقد همت في وادي الخيال مفكراً … لذا كنت معدوداً من الشعراء[158]

وعلى نحو ما يتحمّس الشيخ حمزة قفطان لحجاب المرأة يتحمس شاعر كبير آخر هو الشيخ عبد الحسين الحلي[159] وكان يعدّ في القطاع ممن يتأثرون بالمتغيرات وينزعون بموضوعهم إلى الخروج به من إطار القديم. يقول الحلي في هذا الصدد:

---

(158) شعراء الغري، الجزء الثالث، 1954م، ص 272-275.

(159) 1301-1375هـ.

تحجبي يا ابنة الفرس الذين رأوا ... أن السفور رقي الخرد العين
أقل عمالهم حتى لك التجأوا ... أم أنت أحكم ضبطاً للدواوين
كفاك تربية الأولاد مشغلة ... وخدمة البيت عن سن القوانين
صوني جمالك عن لحظ العيون فما ... من فتن مثله ثارت لمفتون
ليس التمدن وقفاً في الأنام على ... جزّ الشعور ولا حلق العثانين
قد أهملوها لترعى والذئاب معاً ... والذئب ليس على شاة بمأمون[160]

وحتى الشيخ مهدي الحجار[161]، وكان من دعاة التجديد في القطاع انضم إلى حملة التشهير بالسفور والتنديد بمخاطره في قصيدة رائعة تناولت القديم والجديد بعامة وعرضت لما يقع في إطاريهما من مساوئ ومحاسن:

إنا من الغابر ننقم السير ... ونحن في الحاضر أدهى وأمرّ
تخالف القديم والجديد في ... النزعة والخلاف عرضة الخطر
وإن ما بينهما لخطة ... ليس عليها غير صفوة البشر
جسر اعتدال نحن بين واقف ... لم يتقدم قدماً ومن عبر
فنزعة الجديد سيل جارف ... ونزعة القديم ترمي بالشرر
ونقطة التعديل ما بينهما ... أن تأخذ الصفو وتترك الكدر
تنبهوا شبابنا فإنكم ... أفلاذ تلك العرب البيض الغرر
غرائز الآباء ما لي لا أرى ... عليكم عيناً لها ولا أثر
الوطن العزيز محبوب لنا ... والحب للسحنة فيه لا الحجر
فأين تلك السحنة التي بها ... دان لكم بادي الورى ومن حضر
طرتم مع الجديد طيرة القطا ... من خلف صقر كاسر عليه مر
وإنه النار التي إن تُبق لا ... تُبق على أخلاقكم ولا تذر
تطوروا ما شئتم تجدداً ... إلا عن الدين وما عنه حظر
عار على الغارس يحمل العنا ... في غرسه والغير يأكل الثمر
والعرض ناموس الفتى وفخره ... فإن يعارضه الجديد فالحذر
ما أسفه الراعي وما أحمقه ... إن حسب الذئب أميناً إن ظفر
ما فكرة السفور إلا مبتدأ ... ليس له غير الفجور من خبر

---

(160) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 296.

(161) 1318-1358هـ.

خذوا من الجديد ما فيه لكم ... تفوّق لا ما لكم به ضرر[162]

ومع مهدي الحجار كان هناك شاعر مجدد في القطاع هو هادي الخفاجي[163] ينزع في السفور والحجاب هذا المنزع فيقول:

يا ابنة الشرق أين منك الثقافه ... ما أراك اكتسبت إلا السخافه
رمت نيل العلى وخبت مراماً ... أمنال العلى بشرب السلافه
أم ببيع العفاف والطهر جرياً ... خلف من باع بالخنا أسلافه
هل شققت الحجاب إلا لتبدو ... منك ملء العيون تلك الشفافه
وتصولي على النفوس بجفن ... قاصر الطرف شاهر أسيافه
ضلّ من قال: تمنع العلم فينا ... هذه الحجب إن أردنا ارتشافه
ما احتجاب الوجوه يمنع علماً ... إن كشفت الحجا بأجلى انكشافه
يا ابنة الشرق فاحذري مكر قوم ... غرّ أهليك قاصداً أهدافه
هو سمّ فجانبي كل شهد ... إن في الشهد لو علمت زعافه
أنت أشقى الأنام إن لم تصوني ... عرضك الحر أو تصدي اعتسافه
كل شيء خلا العفاف زهيد ... لا حياة لمن أضاع عفافه

وبالرغم من أن محمد رضا الشبيبي كان مهيئاً لغير هذه النظرة التقليدية في واقع المرأة بحكم انطلاقه المبكر إلى آفاق مفتوحة على جملة ما كان يشيع في الحياة من أفكار جديدة وآراء متحررة فقد ظل شديد القناعة بأن المرأة خلقت لتطبخ وتنسل وإن اصطنع في التعبير عن ذلك صيغة أرق:

وأرباب الحجا لهم حقوق ... بنسبتهم كربات الحجال
بتدبير المنازل هنّ أولى ... وهم أولى بتدبير النزال
ولو كلفن جلب الرزق كانت ... وظيفتهن طوع الاختلال
ومن للنسل تربية وحفظاً ... إذا ساوينا في كل حال
فيا بنت الكمال نعمت بالاً ... ولست أقول يا بنت الدلال
صنيعك لليمين تقوم فيه ... مفاخرة ومهدك للشمال[164]

---

(162) شعراء الغري، الجزء الثاني، 1956م، ص 217-218.

(163) 1340هـ.

(164) ديوان الشبيبي، ص 101.

ثم يكون بعد ذلك أن يتصدى لواقع المرأة في القطاع الشيعي شعراء بالغوا في الدعوة إلى تحريرها من إسار التقاليد وتحمسوا للعودة بها إلى صلب الحياة بعد أن ظلت تمارس في هامشها وظيفتها البيولوجية في الإمتاع والإخصاب ثم لا تتجاوزها إلى نشاط حيوي آخر طوال عصور الحريم وكان الذين احتكوا على الجملة بالمتغيرات وشاهدوا عملية تمثيلها بيسر في غير القطاع الشيعي من بيئة العراق هم الذين تبنوا قضية المرأة وروجوا لمنحها كل حقوقها المشروعة وكان محمد باقر الشبيبي[165] في طليعة هؤلاء:

هـذبـوهـا فـإنـهـا بـشـر ... لـكـمـال الـحـيـاة تـفـتـقـر
الـنـوامـيـس بـيـنـكـم شـرع ... فـهـي أنـثـى وآخـر ذكـر
ألـكـي تـسـتـحـيـل حـامـضـة ... فـي زوايـا الـبـيـوت تـدخـر
كـيـف يـعـطـي ثـمـاره شـجـر ... فـي الـحـصـى والـتـراب مـنـقـبـر
وأدوهـا وحـقـهـا غـمـطـوا ... ربّ رحـمـاك إنـهـم كـفـروا
أهـمـلـوهـا وأي مـدرسـة ... أهـمـلـوهـا لـو أنـهـم شـعـروا
مـشـعـر الـطـفـل مـن مـشـاعـرهـا ... ولإحـسـاسـهـا بـه أثـر

ويواصل الشاعر حديثه في الغرض نفسه فيقول:

أنـظـروا الـمـرأة الـتـي وقـفـت ... كـيـف أعـلـي مـقـامُـهـا الأوَّل
فـهـي تـأتـي عـكـاظ نـابـغـةً ... وهـي فـي الـحـرب فـارس بـطـل
وهـي فـي بـيـتـهـا لأشـبـلـهـا ... مـرأة وهـي فـي الـلـقـا رجـل
شـاركـت زوجـهـا بـمـكـسـبـهـا ... فـهـو يـمـتـار وهـي تـشـتـغـل
قـيـدوهـا بـشـرّ سـلـسـلـة ... ثـم قـالـوا بـعـقـلـهـا خـلـل
ويـلـكـم لا ربـحـتُـمُ أبـداً ... كـيـف تـمـشـي ودربـهـا وحـل

وكان بحر العلوم والجواهري ينزعان هذا المنزع في واقع المرأة المتخلف ويتحمّس الأول لتحريرها فيقول:

حـرّروهـا فـهـي بـالـتـحـريـر أحـرى ... أم جـيـل ضـامـهـا الـتـدجـيـل دهـرا
وارفـعـوا عـنـهـا يـداً عـاديـة ... عـدّت الـدعـوة لـلـتـحـريـر نـكـرا
هـجـر هـذا الـحـق مـنـكـم زمـنـاً ... بـاعـث أن تـفـهـموا الـدعـوة هـجـرا

(165) عبد الرزاق الهلالي، الشاعر الثائر محمد باقر الشبيبي، 1965م، ص 147-148.

كيف تحيا أمة في موطن كل أم فيه تستوطن قبرا

وينكر على المجتمع تزويجها بالإكراه وتلك ظاهرة ظلت حتى في الربع الأخير من القرن الذي نعيشه تفرض وجودها في شرائح واسعة من مجتمع الريف والحاضرة على السواء:

ليس الزواج سوى عقد يقوم به كلا الفريقين إيجاباً وتصديقا
ولا يصح انعقاد دون معرفة تثبت العقد إحكاماً وتوثيقا
العرس بالجبر والإكراه فاحشة يقرّها (العرف) إعجاباً وتصفيقا
كم عقدة من زواج لا زوال لها بلا طلاق يبين العقد مخروقا

ويلحّ الجواهري في ضرب من التقريع الموجع على أن تستوفي حظها كاملاً من الثقافة في تظاهرة شعرية يطرح فيها كل شعارات التحرير فيقول:

علموها فقد كفاكم شنارا وكفاها أن تحسب العلم عارا
وكفانا من التقهقر أنّا لم نعالج حتى الأمور الصغارا
هذه حالنا على حين كادت أمم الغرب تسبق الأقدارا
أنجب الشرق جامداً يحسب المرأة عاراً وأنجبت طيارا
تحكم البرلمان من أمم الدنيا نساء تمثّل الأقطارا
ونساء العراق تمنع أن ترسم خطاً أو تقرأ الأسفارا
علموها وأوسعوها من التهذيب ما يجعل النفوس كبارا
ولكي تحسنوا سياسة شعب برهنوا أنكم تسوسون دارا
إنكم باحتقاركم للنساء اليوم أوسعتم الرجال احتقارا
أفمن أجل أن تعيشوا تريدون لثلثي أهل البلاد الدمارا
إن خيراً من أن تعيش فتاة قبضة الجهل أن تموت انتحارا
اختياراً بالبنت سيروا إلى صالحها قبل أن تسيروا اضطرارا
فعلى قدر ما تزيدون في الضغط عليها ستوجدون انفجارا
وهبوا مرة نجحتم فلا تنخدعوا سوف تخذلون مرارا
ولدى الأمر لا محالة مغلوب ضعيف يقاوم التيارا
وأرى جامداً يصارع تجديداً كقزم مصارع جبارا[166]

(166) ديوان الجواهري، الجزء الأول، 1973م، ص 463.

وكان محمود الحبوبي وهو ممن انفتحوا مبكرين على المتغيرات الفكرية وفي مقدمتها ما يتصل بحق المرأة في أن تصوغ ذاتها صياغة جديدة يقول:

حرم الفتاة من الثقافة معشر حسبوا الثقافة للفتاة تشين
باسم الشريعة حرموا تعليمها والشرع يسخر منهم والدين
أيسركم يا قوم أن لا تهتدي كيف النجاة من الشقاء تكون
بالعلم والآداب خدر فتاتكم لا بالجهالة والجمود مصون(167)

* * *

والفقر في دواوين القطاع الشيعي يقع من أغراضها في الطليعة. وفي ظل الشعراء الشيعة يجمعون على التنديد به والتذكير بمخاطره سواء أكانوا في أقصى اليمين، وهو عندهم قدر من السماء إذا تعذر رفعه لا يتعذر دفعه ويُستشهد الفرطوسي فيؤكد هذه الحقيقة:

تعطف يا غني على الفقير بما أوتيت من خير كثير
وجد فيما تجود به عليه ولو في قرص قمح أو شعير
لقد أفناه بؤس ليس يفنى فأصبح في عداد ذوي القبور
فخذ بيديه إسعافاً لتحيي بقايا ذلك القلب الكسير
ولو أنصفته لفديت نفساً له تفديك بالنفس الأخير
ألا يدعوك نبل النفس يوماً إلى إسعاف خير أخ غيور
ألا تدعوك نفسك للمعالي كما تدعوه للشرف الخطير
فجد للبائس العافي بشيء كثير من حطامك أو يسير
وعامله بإحسان تجده وفياً ليس بالأشر الكفور
ولا تمنن عليه حين تسدي إليه عطاك في اليوم العسير
فإن أوليته شيئاً قليلاً فقد أولاك بالشيء «الكثير»(168)

وكان الشرقي قبل الفرطوسي يمثل هو الآخر هذا الفهم الذي يشيع في جبهة اليمين: سلطة دينية، أو سلطة زمنية، أو قطاعاً تقطع سلطته في صلب الحياة

(167) رباعيات الحبوبي، ص 129.
(168) ديوان الفرطوسي، الجزء الأول، ص 172-173. وانظر في هذا الصدد ص 218 منه.

الاقتصادية:

وقطعة من شواء في صفحة التنور
حمراء قد لفحتها نيراننا بسعير
بثّت دخاناً ولكن شبّت فشعّت بنور
رأيتها فكأني رأيت قلب الفقير
جاء الشتاء ودفء الفقير نار الزفير
جلد وعظم لكوخ ما فيه غير الحصير
إلى جهنم يهفو من شدة الزمهرير
ومن دم القلب أضحى إدام خبز الشعير
بواطئ الكوخ رفقاً يا شامخات القصور
من فوق بابك إني قرأت خير السطور
ما كان هذا عظيماً إلا بذاك الحقير[169]

أم كانوا في أقصى اليسار، وهو عندهم وضع اجتماعي ناشز تقتضيه حياة تتسبب فيها موارد الاقتصاد حتى تضبطها الدولة فيعود وضعاً طبيعياً في سياق مجتمع تتكافأ فيه الطاقات وتنعدم الطبقات. ويبدو أن الجواهري وبحر العلوم ـ وقد سبقت إلى ذلك إشارة ـ أصدق من يمثل هذه الرؤية.

وحتى الذين كانوا وسطاً بين هؤلاء وهؤلاء نزعوا في التنديد بالفقر هذا المنزع فهو عندهم ظاهرة اجتماعية إذا كان لا مفر من وجودها في ظل اقتصاد حرّ فإنه لا مفر كذلك من تحجيم مخاطرها لما يمكن أن تتطور إليه من صراع طبقي حاد. وكان محمد رضا الشبيبي، هنا بخاصة ـ صوتاً قوياً من أصوات الوسط التي ارتفعت في إطار الحديث عن هذه الظاهرة انطلاقاً من هذا اللحاظ:

يقولون من هو هذا الفقير فهل قال قائلهم من أنا؟
ويستعذبون عذاب المقلّ جزاء على غير ما قد جنى
أما تستثيركم البائسات فرادى تمرّ بكم أو ثنى
تقابل عزتكم بالصغار وتقرن صحتكم بالضنى
أيهنيكم أنها في الشقاء ويشقيكم أنها في الهنا

---

(169) عواطف وعواصف، ص 188؛ و«شعراء الغري»، ص 203-204.

فلا تنسفوا الحق عن قوة يعيد لها نسف ذاك البنا
بزرق الحدود وحمر البنود وبيض السيوف وسمر القنا
ولا بد للحق من ثورة رويداً فإما لكم أو لنا
ولا تأمنوا أن يروغ الزمان ويظهر ما لم يكن مبطنا
فكم كان ما لم يكن كائناً وأمكن ما لا يرى ممكنا
فيا عالم الليل هل رجعة إلى عالم منك أوفى سنا
ويا أيها الأزلي القدير أساراك نحن فرفقاً بنا[170]

وما ينبغي أن نتورط في الوهم فنحيل النص على نزعة ثورية عرفت في أقصى اليسار لأن الشبيبي في كل ما عرف عنه من دعوات الإصلاح لم يكن يتجاوز حلول اليمين المنفتح باحتراس شديد على المتغيرات.

وفي القطاع كان الصافي هو الآخر صوتاً من أصوات الوسط في نظرته للمشكلة:

قد كثّر الفقراء ظلم ذوي الغنى لم يكثر الفقراء حكم الباري
كم عاش قوم من طوى قوم وكم عمرت ديار من خراب ديار
فلرب قصر بالجماجم مبتنى ولرب نهر بالمدامع جار
كم مجتن ثمراً ولم يغرس وكم من غارس لم يجن من أثمار
عجز الفقير عن استعادة حقه فأحال ذنب الفقر للأقدار
أغنيّ لا تسخر بزفرة بائس كم من دخان منذر بالنار[171]

وهنا أيضاً ينبغي أن نحترس فلا نحيل النص على نزعة ثورية لأن الصافي رغم عمق انفتاحه على المتغيرات ظل بعيداً عن «إيديولوجية» اليسار. والواقع أن حديث الشعر الشيعي في مشكلة الفقر لا تقتصر على جانبها الفكري المجرد وإنما يتجاوزه إلى جملة مظاهره المحسوسة في أكثر من قطاع: في الريف، مثلاً، تستأثر هموم الفلاح بجزء كبير من هذا الحديث، ويلاحظ في جبهة اليمين أن الإقطاع يظل بعيداً عن أن يكون في طليعة الأسباب التي تقتضي هذه الهموم ذلك أن شيوخه الكبار كانوا إلى ثورة بكر صدقي على الأقل، ما يزالون رموز نضال وطني من جهة، ثم كانوا يمثلون على الجملة، قوة المذهب الضاربة في أزمات الدفاع عن حقوقه المهتضمة والمطالبة بها من جهة أخرى.

---

(170) ديوان الشبيبي، ص 109-110.

(171) الصافي، الأمواج، ص 56.

أما في جبهة اليسار فقد كان شعراؤه يربطون أبداً بين بؤس الفلاح وما يتم في إطار الإقطاع على يد شيوخه من قهر وقمع لاستنزاف طاقاته واستغلال خيراته. ولعله من هنا كان الشرقي في جبهة اليمين يعالج مشكلة الفلاح على نحو ما تقتضيه رؤية اليمين لها ويلاحظ أن الشرقي كان شديد الصلة برأس كبير من رؤوس الإقطاع(172) وتلك مفارقة عللنا لها من قبل:

أتراني بين القرى والنواحي ... طفت ظهراً وفي يدي مصباحي
إن تفتش عن ارتياح بلاد ... فتفقّد شؤونها في النواحي
وإذا ارتاحت البلاد تبدّت ... في قراها علائم الارتياح
أرهقت شدة المظالم جيلي ... فإذا هم جيل من الأشباح
ما لهذا الفلاح في الأرض روح ... هو من معشر بلا أرواح
هو في جنّة ينال عذاباً ... وهو تحت الأشجار أجرد ضاح
وقرى النمل لهف نفسي أثرى ... من قراه إلا من الأتراح
إن رغت حول بيته بقرات ... جاويتها كباشه بنطاح
وإذا لم تفده ألواح زرع ... فبماذا تفيده ألواحي
سعد إني قد اطرحت يراعي ... وتناولت مبضع الجراح
لا رعى الله معشراً مدنياً ... أفسدوا عيش عامل لصلاح
ربّ قصر من فوق دجلة كالطاووس للزهو ناشر بجناح
أتراه مدته دجلة أنفاً ... حين فاحت روائح القداح
نصبوه كمنبر من ورود ... فالمراقي في سوسن وأقاح
لو كشفنا أطباقه عن أساس ... لوجدناه منجل الفلاح
يا ضعيفاً أرى الولاة عليه ... أعرضت عن نصائح النصاح
أرهقته ضرائب باهظات ... وديون ثقيلة الأرباح
لم يفدح سلاحه فهو ليث ... قتلوه صبراً بغير سلاح
لو نفذنا لقلب ذاك المعنى ... لوجدناه مثخناً بالجراح
خصّ من نهره ومن شاطئيه ... بخسيس المرعى وبالضحضاح
في مروج من حولها قد تناغت ... كل صدّاحة إلى صداح

---

(172) كانت صلته شديدة بالشيخ خيون العبيد أحد كبار الإقطاعيين في المنطقة الجنوبية من العراق. شعراء الغري، الجزء السابع، ص 5.

يا ربوعاً حيوانها يتغنّى ... بسرور وأهلها في نياح
ومراع سروحها إن تناغت ... جاوبتها رعاتها بصياح
كم على أرضها نكثت وعودي ... وعلى أهلها صفقت براحي
تسعد الشاة في المراح وراعي ... الشاة يلقى شقاءه في المراح[173]

وفي جبهة اليمين كان الفرطوسي هو الآخر ينظر إلى بؤس الفلاح من هذه الزاوية ويقول:

يا غارساً لم يقتطف من غرسه ... إلا التلهف بالعنا مشفوعا
ومروياً حتى الجذوع بدمعه ... أفهل ملكت من النخيل جذوعا
كم ذا حرثت الأرض حزناً فاغتدت ... سهلاً فهل أعطيت منها بوعا[174]
ولكم رفعت لخامل قصراً على ... أنقاض كوخك فاستطال منيعا
وأنير لا بشموعه لكن به ... حرقت أنامل راحتيك شموعا
هذي حقولك جنة كم أنتجت ... ثمراً وروضاً يانعاً ومريعا
هي درة زانت سواك ودرة ... حلبتك منها الغاصبون ضروعا
حبلى ومرضعة تدرّ فهل لها ... أبصرت يوماً من بنيك رضيعا
وافى الحصاد إليك فاعقد مأتماً ... للحزن واندب قلبك المفجوعا
قد كان عندك قبل يوم حصادها ... أمل ترجيه بها فأضيعا
وأتتك تزدحم الجباه ولا أرى ... لك ما يسدّ عتوها المدفوعا
الزرع والبقرات قوتك بعتها ... أثر الشياه ولم تفِ المجموعا
وأراك أجلد من صفاة بينهم ... وأرى سواك على الرخاء جزوعا
ماذا بكوخك من حطام يرتجى ... من أجل أن تتجشّم التقريعا
فاخرج من الكوخ الحقير إلى العرا ... واخلع لديهم ثوبك المرقوعا[175]

وكأن الإقطاع هنا أيضاً لا يمثل سبباً رئيساً في هموم الفلاح بقدر ما تمثله ضريبة الدولة ولكن الجواهري في جبهة اليسار لا يفصل بين هذه الهموم وشيوخ الإقطاع،

---

(173) عواطف وعواصف، ص 162-164.

(174) مسافة ما بين الكفين إذا بسطتهما.

(175) ديوان الفرطوسي، الجزء الأول، ص 154-155.

ولعله لا ينسى أن يشرك في هذه المسؤولية من يمكنون لهم في الرقاب من كبار المسؤولين في الجهاز الحاكم:

إذا أقبل (الشيخ المطاع) وخلفه ... من الزارعين الأرض مثل السوائم
من المزهقي الأرواح يصلى وجوههم ... مهبّ أعاصير ولفح سمائم
قياماً على أعتابه يمطرونها ... خنوعاً وذلاً بالشفاه اللوائم
رأيت مثالاً ثم لابن ملائك ... تنزل من عليائه وابن آدم
حنايا من الأكواخ تلقي ظلالها ... على مثل جبّ باهت النور قاتم
تلوت سياط فوق ظهر مكرّم ... من اللؤم مأخوذ بسوط الألائم
وباتت بطون ساغبات على طوى ... وأتخمت الأخرى بطيب المطاعم
أهذا سواد يبتغى لملمة ... ونحتاجه في المأزق المتلاحم
أمن ساعد رخو هزيل وكاهل ... عجوز نريد الملك ثبت الدعائم
من الظلم إنّا نطلب العزم صادقاً ... من الشعب منقوض القوى والعزائم
وأن ننشد الإخلاص في تضحياته ... ونحن تركناه ضحية غاشم
وأن نبتغي ركضاً حثيثاً لغاية ... نحاولها من راسف في الأداهم
لقد قلت لو أصغى إلى القول سامع ... وما هو مني بالظنون الرواجم
ألا إن وضعاً لا يكون رفاهه ... مشاعاً على أفراده غير دائم
أمبتردات بالخمور تثلجت ... وبالماء يغلي بالعطور الفواغم
ومفترشات فضلة في زرائب ... يوسدها ما حولها من ركائم
أمن كدح آلاف تفيض تعاسة ... يمتّع فرد بالنعيم الملازم[176]

ومثله في جبهة اليسار كان محمد صالح بحر العلوم يحمّل الإقطاع مسؤولية الواقع الذي يعيشه الفلاح جوعاً وعرياً، وامتهان كرامة فيقول:

الغرب يهتم بحيوانه ... والشرق لا يرحم حتى ذويه
فالهم مخلوق لإنسانه ... والعوز داء عالق في بنيه
و«شيخه» من فرط طغيانه ... يمشي على الأرض بعجب وتيه
ورب فلاح ببستانه ... يبكي من الجوع لقرص يقيه[177]

---

(176) ديوان الجواهري، الجزء الثاني، 1973م، ص 358-359.
(177) ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، بغداد 1968م، ص 77-78.

ويتجاوز الإقطاع إلى القادرين على القهر والقمع في أجهزة الحكم فيحملهم نصيباً كبيراً من مسؤولية العذاب الذي يعانيه الفلاح في العراق فيقول:

كم نعيم أحرزته فئة ... هو من دونك بؤس فاتك
وقصور سلبتها سلطة ... منك بالجور وأنت المالك
ومصابيح علتها بهجة ... هي لولاك ظلام حالك
أبهذا الوضع تحيا دولة ... وبها الظلم وباء هالك[178]

ثم يتطور انفعال الشاعر بالظاهرة حتى تصبح على فمه إغراء برفضها عبر انتفاضة دموية فيقول:

حلقت آهات شكواك على ... جاحدي فضلك ليلاً في السما
فاستحالت شهباً ترعى الملا ... وترى من لا يراعي الذمما
اترك الزرع ونحّ المنجلا ... عنك حيناً وامنح الأرض دما
وبحد السيف حاسب دولا ... بينها حقك أضحى مغنما[179]

وإذا جاز أن يكون صوت الوسط في واقع الفلاح أن يعزى بؤسه إلى الفئة الحاكمة وحدها وأن يدعى الفلاح نفسه إلى ردود فعل سلبية لما يقع عليه من حيف فيهجر الأرض ويتركها للعري والجدب، فإن الصافي النجفي هو الذي يمثل هذا الصوت:

حسب الولاة الحاكمون على القرى ... أن ثم أجساد ولا أرواح
كيف التفاهم بين ذينك نائح ... يشكو العذاب وسامع مرتاح
قد أنكروا البؤس الذي بك محدق ... أفينكرون الحق وهو صراح
يا غارس الشجر المؤمل نفعه ... دعه فإن ثماره الأتراح
اقلعه فالثمر اللذيذ محرّم ... للغارسين وللقوي مباح
أصبحت تورثك الحقول أسى فما ... يهتاج أنسك نشره الفياح
ترتاع من مرأى النخيل كأنما ... سعف النخيل أسنّة وصفاح
يا ريف إن كتاب بؤسك مشكل ... يعيا بحل رموزه الشرّاح
أطيار روضك غالها باز العدى ... وعدا على أسماكك التمساح
الورد قد خنقته أشواك الربى ... ظلماً وفرّ البلبل الصداح

---

(178) م. ن، ص 83.

(179) الصفحة نفسها من م. ن.

يـا ريـف مـا لـك شـرب أهـلـك آجـن رنـــق وشـــرب ولاة أمـــرك راح[180]

وفي التقاليد كان للشعر الشيعي موقف متناقض على الجملة. وفي عاشوراء بخاصة كانت هذه التقاليد تثير معركة عنيفة يختصم فيها الشعراء ويتهاجون. وإذا صحّ أن تنقل صور من هذه الخصومة بعيداً عن المهاترة بالسبر والخوض في الأعراض فهي التي تتصل بالتقاليد نفسها نبزاً لها في قطاع وتكريساً لها في قطاع. والواقع أن تقاليد عاشوراء بالرغم من أنها من الزاوية المذهبية يمكن أن تحمل على التنديد بما امتد في تأريخ التشيع الطويل من اضطهاد بالغ القسوة، ظلت تقاليد شديدة السذاجة لا تفصح عن حقيقتها السياسية بقدر ما تفصح عن مستوى هابط من التخلف! والحق أن الذين كرسوا هذه التقاليد، وهم كثرة، كانوا يتميزون برؤية شديدة العسر للمأثورات، وكان الذين عارضوها، وهم قلة، ينفتحون على جملة المتغيرات وفيها أن التقاليد، حتى ما يتصل منها بالعقيدة، لا يصح أن تقع نشازاً في سياق الذوق المتطور. ويكون بعد ذلك في التقاليد بعامة ما لا يتناسق من الصورة الجديدة لمجتمع يتحضّر، ثم يكون معه أبداً نقد شيعي صادق لكل ما يبدو أنه من النشاز في حياة متطورة.

4 ـ قضايا شيعية خاصة خاض فيها الشعر الشيعي

الواقع أن الشعر لا يكون شيعياً حتى يكون للوصف ما يسوغه. ولعل الذي يسوّغ الوصف هنا أن التشيع فيما يذهب إليه أئمته، ليس ظاهرة طارئة في المجتمع الإسلامي أو قطاعاً تكوّن على مرّ الزمن نتيجة لأحداث معينة ولكنه نتيجة طبيعية للإسلام وممثل لأطروحة كان يفترض أن تتوصل إليها الدعوة الإسلامية حفاظاً على نموها السليم[181]. ومن هنا كان عليه أن يؤكد هذه الحقيقة ويضع بين يديها الأدلة المقنعة. وبالرغم من أن الشعر عاجز عن أن يقنع بمنطق العلم لأن ذلك ليس من طبيعته فيما يبدو ولكنه قادر على أن يمنح المنطق طاقة أكبر على الإقناع. وإذن يبيت طبيعياً أن يتوسل التشيع بالشعر ليمنح منطق أفكاره هذه الطاقة. وكان الذي وقع من قبل في تاريخ الانشقاقات الإسلامية وراء الراشدين أنها اصطنعت جميعها الشعر

---

(180) الأمواج، المطبعة العصرية، صيدا 1954م، ص 6-7. وانظر على هذا الغرار شعراء الغري، قصيدة لمحمد جواد الهمداني، الجزء السابع، ص 448-449.

(181) محمد باقر الصدر، بحث حول الولاية، 1976م، ص 3 و7.

وسيلة من وسائل الدفاع عن الرأي من جهة والهجوم على خصومه من جهة أخرى. والحق أن القضايا الكبرى التي تمثل الموضوع الرئيس في ديوان الشعر الشيعي القديم ظلت تمثله في ديوان الشعر الشيعي الحديث وإذا كان لا بد من الدقة فإن نشاط الشعر الشيعي الحديث في أساسيات المذهب لا يغطي كل الفترة إلا فيما يكون تقليدياً محضاً من مدارسه وظل يعلل ذلك أن الذين ينتسبون إلى هذه المدرسة لا ينفتحون على المعنى الرائع الذي تفصح عنه أبيات الشاعر الكبير الشيخ محمد رضا الشبيبي في صدد الرأي الذي يمكن أن يقع صواباً وخطأً من وجهتي نظر متباينتين:

ولو أنصف الناس الديانة أجمعوا ... على أنها فيهم نتيجة وجدان
فلم يتكلف عالم ردّ عالم ... ولم يصم الإنسان مذهب إنسان
فكل قياس ظنه الناس حجة ... يردّ بأخرى من قياس وبرهان[182]

أو على ما يشبه هذا المعنى فيما ينقده الصافي من مناهج البحث عن الحقيقة:

يا شيوخاً يسعون للحق لكن ... قد أضلوا في البحث عنه طريقه
هو لا يعرف العدو عدواً ... فيه بل ينكر الصديق صديقه
كيف يبدو في البحث حق وكل ... همه أن يجيب فيه رفيقه
مجهد فكره ليهدي فريقاً ... ليس يدري أن سوف يغوي فريقه
عميت في الجدال عين حجاكم ... فهوى عقلكم ببئر عميقه
ما أراكم في تلكم البئر إلا ... متدلين في خيوط دقيقه
كم تضجون بالجدال دعونا ... نستمع ما يقول داعي الحقيقه
جاء سيل العلوم فابنوا بيوتاً ... جدداً واهدموا البيوت العتيقه[183]

وواضح أن الصافي ينقد ما يسود طريقة الجدل العقيمة من اعتماد الرأي الواحد في الوصول إلى الحقيقة وهو الذي يقع خطأً أبداً أو صواباً أبداً، ويلفت النظر إلى ما استجد في منهج البحث العلمي من منطق النسبية حتى كأنه يوحي ولو ضمناً بأن المتغيرات الفكرية لم تعد تسيغ حواراً متوتراً في القضايا المذهبية وراء نسبية الخطأ والصواب فيها. وليس بعيداً عن الشبيبي والصافي ـ وكلاهما ينفعل بمعطيات التغير ـ شاعر كبير آخر هو هادي كاشف الغطاء يعقد على هذا المعنى خاطرة يقول فيها:

---

(182) ديوان الشبيبي، ص 50-51.
(183) الصافي، الأمواج، ص 78.

وجه الحقيقة دونه أستار ... فلذاك لم تتوحّد الأفكار
ولشدّ ما أبصرت أمراً كائناً ... لم تختلف في شأنه الأقطار
كل يرى أمراً يباين غيره ... ولكل رأي منهما أنصار[184]

ومهما يكن من أمر فإن الأصل الشيعي الكبير وهو ضرورة امتداد النبوة بإمامة منصوص عليها من السماء ظل يمثل أبرز الموضوعات المذهبية في دواوين التقليديين من شعراء الشيعة وظل طبيعياً أن يربط هؤلاء بين «الغدير» وهذه الإمامة في انعطاف بالحديث إلى ما يشبه أن يكون من التنديد الشديد باغتصاب الحق من ذويه، بل إلى ما يشبه أن يكون من التجاوز على سير معروفة بالنقاء من صحابة الرسول وأوائل المؤمنين بدعوته. وإذا كنا نجتزئ من هذا ببعض شواهد، ثم نحيل على كثير منه في مظانه المشهورة[185] فذلك لأننا نؤمن بأن كثيراً من نصوصه لا تحمل من طابع الانفعال الصادق بحدث كبير قدر ما تحمل من طابع التقليد الذي يبرئ الذمة ويعفيها من مسؤولية التدليل على الانتماء إلى المذهب. وينبغي أن يلاحظ هنا أن وضوح هذا الانتماء في حدود المدرسة التقليدية من الشعر الشيعي لم يكن قضية جانبية. ويخيل إلينا أنه حتى الذين انفتحوا بغير سعة على المتغيرات ونزعوا إلى بعض التجديد في موضوعهم الشعري ظلوا يستشعرون قلق الحائر بين التقليد والتجديد وكثيراً ما غلبتهم على أمرهم معاناة طويلة للمأثورات. وهكذا كان على الفرطوسي، مثلاً، وهو شاعر لا إلى التجديد كله ولا إلى التقليد كله أن يقول في الغدير:

عيد الغدير وقد أكبرت من عظم ... عيداً على كل عيد فضله سبقا
عيد به أصبح الإسلام مبتهجاً ... وأصبح الكفر محزوناً به قلقا
عيد به علقت أرواحنا شغفاً ... حتى نثرنا له أكبادنا علقا
عيد به أنزل الباري بمحكمه ... نوراً بفضل عليّ شعّ منبثقا
اليوم أكملت في نصب الوصي لكم ... ديني وتمت عليكم نعمتي غدقا
يوم «السقيفة» قد أحدثت مبتدعاً ... في الدين فتقاً لهذا اليوم ما رتقا
«سقيفة» نقضت غدراً ضغائنها ... عقد الغدير وأخفت نوره حنقا
أخنت على سنّة الهادي وشرعته ... في بدعة باسمها الإسلام قد محقا

---

(184) شعراء الغري، الجزء الثاني، ص 377.

(185) في طليعة هذه المظان شعراء الغري والبابليات وشعراء بغداد.

وأدركت في وصي المصطفى ترة كانت لها تبعث الأشجان والأرقا
فقدمت لاحقاً في الفضل ما سبقا وأخرت سابقاً في الفضل ما لحقا
ضغائن نقض الإسلام مبرمها وحل منه عرى التوحيد والحلقا
بدرية أظهرتها أنفس نسبت إلى محمد منها الهجرِ والحمقا
وكيف يرجى الهدى منها وما عرفت من محكم الذكر إلا الحبر والورقا(186)

وكان على حميد السماوي وهو شاعر كبير في القطاع انفتح كزميله على بعض المتغيرات وظل يستشعر قلق الحائر بين التقليد والتجديد أن يقول في واقعة الغدير:

يا أخا المصطفى تعاليت شأناً عن مقام التمثيل والتنظير
أنا لم أدرِ كيف أثني فحسبي من ثنائي الشعور بالتقصير
أنت في منتهى الظهور خفي ولدى منتهى الخفا في ظهور
ليس بدعاً أن أخَرُوك وجاشت نزعات النفوس بالتأخير
وتعاموا عن مظهر النور لما أغدق الكون جامه بالنور
فعلى الشمس برقع من قتام وعلى اللب حاجب من قشور
زعم القوم والمزاعم شتى وانتحال الألقاب غير عسير
إنما قدّمت سواك أمور قبّح اللّه شأنها من أمور
كذبتهم أحلامهم فليسدوا مطلع الشمس عن جبين البصير

والحق أن الغدير لم يكن في آثار هذه الفئة بخاصة موضوعاً متشنجاً يتجاوز أبداً إلى السير النقية ويحملها وزر الاغتصاب ولكنه كان أحياناً محض واقعة تأريخية مؤطرة بعاطفة مذهبية متزنة. والهجري واحد من هؤلاء الذين يؤكدون هذه الحقيقة

فرش الصحراء بالشمس الطلوع فجرت في خاطر البيد الجموع
وصحا الرمل على زغردة علت الموكب والفجر رضيع
إنه الوحي جرى فاختلجت مهجة الصخرة وافتر الربيع
يا غدير الوحي ها نحن هنا مقل يجرحها الصبح الجميل
فكأن الفجر في آفاقنا باتر يلمع والشهب تصول
نبصر الروض وقد أرعشه نافح العطر ورواه الهديل
خطرت ذكراك يا عيد وقد لامس الشهب من المسرى شحوب

(186) ديوان الفرطوسي، الجزء الأول، ص 45-46. وانظر كذلك لاميته في ص 117-119.

فانتخى الفجر تغذّي زهوه شعلة الشمس وتحدوه الطيوب
يدفق الصحو على الكون وفي خاطر الزهرة للعطر وجيب
وارتمت ألوانه زاهية فعلى الأجفان للحسن دروب[187]

وكانت عاشوراء من وجهة نظر شيعية تقليدية شديدة الصلة بـ «الغدير». وانطلاقاً من هذه المسلمة كان على التقليديين من شعراء الشيعة أن يلحوا في الحديث عنها وأن يحملوا الاغتصاب الأول الذي افترضوه في السقيفة مسؤولية الدماء التي أريقت في كربلاء!

ومضافاً إلى أن الموضوع هنا يمكن أن يكون دليل انتماء واضح للمذهب ظلت أخبار موثوق بها عن أئمته تغري به، وتبالغ في تقدير الأجر على كلمة العزاء فيه. ولعله من هنا كانت «عاشوراء» في دواوين القطاع التقليدي من الشعر الشيعي أكثر موضوعاتها (كماً) وإن كان «الغدير» أبرز موضوعاتها (نوعاً).

وإذا جاز أن يخلو موضوع «الغدير» من انفعال، أي انفعال، فلم يكن يجوز أن يخلو موضوع المأساة الحسينية من أكثر صوره حدة وتشنجاً. ويلاحظ في تعليل ذلك أن الانفتاح، ولو سطحياً، على المتغيرات لم يكن يسوّغ في الظاهر على الأقل أن يتهم حواريون مؤمنون بالوثوب على سلطة تنزل بها وحي من السماء لغيرهم! أما في «عاشوراء» فلم يكن للطلقاء الذين كتبوا فصولها الدامية حصانة من نقاء السير تحميهم كالراشدين من نبز بالغ القسوة. وهكذا ظلت «الحسينية» وحدها دون «الغديرية» تحتدم بالانفعال أبداً. وبصدد الشواهد يلاحظ في جبهة التقليديين أن شاعراً كبيراً كالشيخ عبد الحسين الجواهري ينفعل بعاشوراء انفعال المأزوم ثم لا تهدأ أعصابه، في الظاهر على الأقل، حتى يربط بين ما يقع في السقيفة وما يقع في «كربلاء» على معنى السبب والنتيجة:

حق أن تسكبي الدموع دماء من جفوني أو أن تسيلي بكاء
من عذيري من أن يبارح قلبي بعد بين الأحبة البرحاء
كيف أسلوهم وقد بلغ الداء بقلبي أن ليس يسلو الدواء

(187) «الرابطة الأدبية»، 1956م، ص 76-77، وهي السلسلة الأولى التي أصدرتها لجنة النشر من أعضاء الرابطة وتضم ألواناً مما ألقي في ندوتها. وانظر في الغرض نفسه وعلى هذا الغرار قصيدة لصالح الظالمي، ص 78-80 من السلسلة نفسها؛ وشعراء الغري، قصيدة للشيخ عبد الحميد الصغير، الجزء الخامس، ص 354-355.

غادروا ناظري من الدمع ملآن متى شاهد الديار خلاء
قد تعفّت إلا بقايا رسوم كاد يقضي البلا عليها عفاء
زاد كرب البلا بها فكأن القلب فيها مشاهد كربلاء
شدّ ما قد لقي بها آل طه من رزايا تهوّن الأرزاء
مزقتهم بها الحوادث حتى عاد أبناء أحمد أنباء
جمعت شملهم ضحى فعدا الخطب عليهم ففرقتهم مساء
ودعتهم سلماً أمية لكن أسلمتهم لما أجابوا الدعاء
لجنود يجري بها الغي مجرى السيل لا يبصر الرشاد عماء
أظهروا للحسين ما قد أسرّوا لأبيه الشحناء والبغضاء
بي من أرخصوا النفوس غوالي السوم لا تعرف الهوان إباء
يتهادون تحت ظل العوالي كنشاوى قد عاقروا الصهباء
شعشعوا البيض في القتام وشعّت بيض أحسابهم لهم فأضاء
قسماً ما انتهى من الظلم لولا محدثو سنّة الضلال ابتداء
لن يروع الحوراء بالطف إلا سوط من راع أمها الزهراء
وبتلك النار التي ليس تخبو أحرقوا لابنها الحسين خباء
وبحبل قادوا علياً به قيد علي[188] يشكو الضنا والعياء
ألقحوها واستنتجوها ضلالاً ترد الحشر فتنة عمياء[189]

وبصدد الشواهد يلاحظ كذلك أن شاعراً كبيراً آخر في جبهة التقليديين هو السيد رضا الهندي[190] ينفعل بالحدث على نحو ما ينفعل به زميله الجواهري ويقول:

وعصبة جحدوا حق الحسين كما من قبل حق أبيه المرتضى جحدوا
تجمعت عدة منهم يضيق بها صدر الفضا ولها أمثالها مدد
فشدّ فيهم بأبطال إذا برقت سيوفهم مطروا حتفاً وما رعدوا
صالوا وجالوا وأدوا حق سيدهم في موقف فيه عقّ الوالد الولد
وشاقهم ثمر العقبى فأصبح في صدورهم شجر الخطي يختضد
يا ثاوياً في هجير الصيف كفنه سافي الرياح ووارته القنا القصد

---

(188) يقصد به: زين العابدين علي بن الحسين.

(189) شعراء الغري، الجزء الخامس، 1954م، ص 179-180.

(190) 1872-1942م.

لا بـل ذا غـلّـة نـهـر قـتـلـت بـه ... مـورى الـفـؤاد أوامـاً وهـو مـطّـرد
عـلـى الـنـبـي عـزيـز لـو يـراك وقـد ... شفى بمصرعك الأعداء ما حقدوا
وأصـدروك لـهـيـف الـقـلـب لا صـدروا ... وحـلّأوك عـن الـمـورود لا وردوا[191]

ومع الجواهري والهندي كان السيد صالح الحلي[192] بين التقليديين يربط هو الآخر عاشوراء بالسقيفة ويقول:

قـد أقـامـت قـواعـد الـظـلـم تـيـم ... ويـزيـد عـلا عـلـيـه بـنـاه
إن يـوم الـحـسـيـن مـن ذلـك الـيـوم ومـن ذلـك الـبـلا بـلـواه
هـو فـي أسـرة وهـم فـي ألـوف ... تـتـوالـى كـالـسـيـل فـي مـجـراه
سـيـم ضـيـمـاً وكـيـف يـعـطـي قـيـاداً ... مـن عـلـي وفـاطـم والـداه
كـيـف يـعـطـي قـيـاده لـيـزيـد ... وهـو قـد عـلّـم الأبـاة إبـاه
لـسـت أنـسـاه فـي الـطـفـوف وحـيـداً ... بـيـن أعـدائـه يـقـاسـي ظـمـاه
صـائـم لـم يـذق مـن الـمـاء حـتـى ... صـار مـن فـيـض مـنـحـريـه رواه
فـتـراه يـشـدّ فـيـهـم كـلـيـث ... هـيـج مـن غـابـه لـطـول طـواه[193]

وفي جبهة الانفتاح الضيق على المتغيرات ظلت «الحسينية»، تنفعل بالحدث ولكن لم تكن تتجاوز في عصبيتها إلى أبعد من حدود الذين صنعوا المأساة بالفعل. وهكذا يكون الأمويون وحدهم في «حسينية» حميد السماوي مثلاً موضوع تقريع بالغ القسوة، ثم يحتجز الشاعر عند هذه الحدود بعض انفتاحه على حقائق الفترة:

سـلـي كـيـف أودى فـي أمـيـة نـعـيـهـا ... وكـيـف انـطـوى سـلـطـانـهـا الـمـتـوغـل
وكـيـف تـلاشـى رمـزهـا بـعـدمـا رنـا ... إلـى مـجـدهـا طـرف مـن الـدهـر أحـول
هوى صرحها الأعلى فأضحى بجنبه ... يـرنّ مـن الـعـدل الإلـهـي مـعـول
ودوّى بـهـا صـوت الـخـطـوب فـلـم يـزل ... يـدمـدم فـي أرجـائـهـا ويـجـلـجـل
تـداعـت أثـافـيـهـا عـلـيـهـا فـمـا غـلـى ... لـهـا مـرجـل إلا لـيـبـرد مـرجـل
لـئـن أهـلـتـهـا الـحـادثـات ومـا لـهـا ... هـنـالـك مـن أفـعـالـهـا مـا يـؤهـل
لقد أرسلت في المخزيات حديثها ... وإن حـديـث الـمـخـزيـات مـسـلـسـل

(191) شعراء الغري، الجزء الرابع، 1954م، ص 95.

(192) 1290-1359هـ.

(193) الخاقاني، البابليات، الجزء الثالث، المطبعة الحيدرية، 1952م، ص 169.

تجلت حمياها فمن أين تتقي ... وجفت محياها فمن أين تخجل(194)

وقبل السماوي يكون الأمويون في «حسينيات» الشبيبي الكبير - وكان ينفتح باحتراس على المتغيرات - مسؤولين وحدهم عن الدماء المراقة ظلماً في كربلاء:

حَمَلْتِ، أمية، للبغي ثقلاً ... تحمّل رزءه الدين الحنيف
خلاء قد أعدت حمى لؤي ... تقشع عن جوانبه السجوف
دككت عروش بيت الوحي حتى ... هوى من حصنها الصرح المنيف
فهم نفر وإن قلوا عديداً ... نكوصاً عنهم تقف الألوف
قروا سرب النسور فهم صفوف ... بسفح الطف تقصدهم ضيوف
كفوها في كلى القتلى فأضحى ... لها من فوق رايتهم رفيف
لووا شجر الوشيج وقد تدلّت ... عليهم والحراب لها قطوف
مضوا فصلاً مفصلة وأيد ... كما انفصلت عن السور الحروف
نوادبهم عكفن فمن ثكول ... حقيق أن يطول لها العكوف
ومن مبتزّة قرطاً وأخرى ... يجاذب عن محياها النصيف(195)

وكان استنهاض المهدي - وهو في العقيدة الشيعية إمام الزمان الذي تنتظر أوبته ليملأ الدنيا عدلاً وراء امتلائها جوراً - يمثل في الشعر الشيعي قضية خاصة على نحو ما تمثلها واقعة الغدير ومأساة الطفوف. وإذا كان في حس التشيع أنه مأزوم أبداً بالاضطهاد فقد كان ذلك يعني أنه ملجأ أبداً إلى أن يجد متنفساً لأزمته في الاستنهاض. ويلاحظ بوضوح أن «الحسينية» التقليدية قلما خلت من دعوة ملحة للعودة بالحياة إلى مسارها الطبيعي من الصحة وراء ما استشرى فيها من فساد. وكان المرجو لذلك في العقيدة الشيعية إماماً بعينه هو محمد بن الحسن!

ولعله من هنا كانت حسينية الجواهري الكبير(196) تستغرب إغضاء المهدي على القذى وتأخره عن النهوض فتقول:

أيها المرهب المقادير يا من ... بأسه صرّف الردى كيف شاء
والذي حارت العقول وضلّت ... فيه إذ لم تجد له نظراء
كيف يغضي على القذى منك جفن لم يعوّد على قذى إغضاء

---

(194) شعراء الغري، الجزء الثالث، 1954م، ص 331-332.

(195) الشبيبي الكبير، ص 358-359.

(196) شعراء الغري، الجزء الخامس، 1954م، ص 180-181.

أصبح الأمر لابن هند وأمست آل حرب عليكم أمراء
حكّم السيف ماضياً في رقاب العلويين كيف شاء اجتراء
فأباد الرجال واستأصل الأطفال واستاق كالإماء النساء(197)

وتقول:

أبا حسن يا غياث الصريخ دعا واثق منك في مستجيب
أتغضي على ما بها من جوى جفوناً وما بالحشا من وجيب
وتضرب صفحاً وأهلوك من فنون الردى أصبحوا في ضروب
فملقى على الترب دامي الجبين وثاو خضيب المحيا تريب
وعار كسته الدما خير ما يزان به جسم عار خضيب
أترضى نساؤك فيها العدى تلف حزون الفلا بالسهوب
تواكل تحسب منها الحنين من النيب لكنها فوق نيب(198)

ولعله من هنا أيضاً كانت «حسينية» رضا الهندي تستنهض صاحب العصر وتستعجل على يديه ساعة الخلاص:

يا صاحب العصر أدركنا فليس لنا ورد هني ولا عيش لنا رغد
طالت علينا ليالي الانتظار فهل يا ابن الزكي لليل الانتظار غد
فاكحل بطلعتك الغرا لنا مقلاً يكاد يأتي على إنسانها الرمد
ها نحن مرمى لنبل النائبات وهل يفنى اصطبار وهى من درعه الجلد
كم ذا يؤلف شمل الظالمين لكم وشملكم بيدي أعدائكم بدد(199)

وكان الشبيبي الكبير كزميليه في القطاع يخصص في حسينيته مكاناً بارزاً للاستنهاض:

أما آن أن تجري الجياد السوابق فتندك منها الراسيات الشواهق
بعيدات مهوى اللجم يحملن فتية عليهم لواء النصر بالفتح خافق
خفاء وليّ الأمر ما آن موقف تسلّ به منك السيوف البوارق
دع البيض تنش الموت أسود في الوغى بها من دم القتلى المراق طرائق

(197) م. ن، ص 183.
(198) شعراء الغري، الجزء الرابع، 1954م، ص 94-95.
(199) الشبيبي الكبير، ص 357-358.

صل النصل بالنصل المذرّب مدركاً ترات لها بيضاً تعود المفارق

وحتى كاشف الغطاء[200] وهو من كبار المجتهدين الذين انفتحوا في القطاع على أوسع مما انفتح عليه الشبيبي الكبير لا يقتصر في «حسينيته» على أن يعتصر من عينيه دموعاً، ومن أحشائه زفرات وإنما يلتفت لفت غيره في طلب الثأر الذي طال انتظاره وكانت مسؤوليته أبداً في عاتق الإمام المدخر لساعة الخلاص:

فيا مدركي الأوتار حتام صبركم وأوتاركم ضاقت بها سعة الرحب
ويا طاعني صدر الكتائب ما لكم قعدتم وفي أيديكم قائم العضب
ويا طاحني هام العدى ما انتظاركم وقد طحنتكم في الحروب رحى الحرب
ويا مزعجي أسد الشرى ما قعودكم وقد ظفرت من ليثكم ظفر الكلب
جبار بأيدي الظالمين دماؤكم فيا غيرة الجبار من غضب هبي
فكم غرة فوق الرماح وحرة لآل رسول اللّه سيقت على النجب
وكم من يتيم موثق ليتيمة ومسبية بالحبل شدّت إلى مسبي[201]

والواقع أن الاستنهاض لم يكن موضوعاً صادق المضمون، أبداً، فقد كان يلاحظ أحياناً أن ما يقع في نطاقه من خواطر لا يحمل طابع أصالة بقدر ما يحمل طابع تقليد وقد ظل يؤيد ذلك أن شعراء في القطاع كانوا يستنهضون لإقرار الحق في أهله، ثم يكرّسون غاصبيه متجاوزين في ذلك إلى الاعتراف بصحة قيادتهم الدينية! وكان يؤكد هذه الحقيقة أن الجواهري الكبير، مثلاً، وهو شاعر طالما استنهض يعترف بإمامة السلطان عبد الحميد في غير تقية فيقول:

بك انتظم الوجود وليس يبقى له لولاك جود في الوجود
فكم من موقف لك ذلّ فيه لعزّك كل جبار عنيد
تناسبت الملوك فكان منها مكان الحسن من بيت القصيد
إمام تستظل الصيد فيه بظل رفاهة العيش الرغيد
أمير المؤمنين إليك آوى الرجا فينا إلى ركن شديد
بك الأيام تزهو مشرقات فيحسبها الورى أيام عيد

وليس من شك في أن الاعتراف بإمامة عبد الحميد وإمارته على المؤمنين يفرغان

---

(200) هو محمد الحسين آل كاشف الغطاء، 1294-1373هـ.

(201) شعراء الغري، الجزء الثامن، ص 147-148.

استنهاض الجواهري الكبير من حقيقته المذهبية، فعبد الحميد هو الذي يغصب الحق من أهله لأن الخلافة حق هاشمي منصوص عليه من السماء في العقيدة الشيعية. ولا معنى لأن يكون عبد الحميد غاصباً وصاحب حق في آن واحد[202].

ثم تتم بعد ذلك نقلة جديدة يتجاوز بها الموضوع العقيدي إلى أكثر من انفتاح سلبي كان يلاحظ بوضوح في ابتعاد «الغديرية» عن التوتر، فلا تخوض في سير الصحابة، واقتصار «الحسينية» على انفعال مشروع يتوقى أن يربط بين الخلافة الأولى وما امتحن به الهاشميون فيما بعد على معنى السبب والنتيجة.

والحق أن ما تطور إليه الانفتاح العقيدي من مظاهر الإيجابية يتمثل في الدعوة السمحة إلى لقاء الأخوة في الدين على الأصول المشتركة واستبعاد الخلافات التي لا تقع في صلب العقيدة قدر ما يقع في هوامشها. ولعل هذا موصول فيما يظن بما كان يلاحظ في علاقات المنفتحين الاجتماعية من نزوع بها نحو السعة والعمق. والواقع أن أبرز من يؤكد هذه الظاهرة من شعراء القطاع الشبيبي الكبير في نونيته التي يقول فيها:

إن كان آباؤنا حاشا طباعهم ... هانوا وذلوا فلا كنا ولا كانوا
أكل أرض بها «صفين» ملحمة ... وكل أرض بها «عك» و«همدان»
مضى «علي» صلاة اللّه تصحبه ... وقابل الحق ذو النورين «عثمان»
ما بالنا نتعادى في ضمائرنا ... منا علينا عداوات وأضغان[203]

ويؤكدها معه زميله الشيخ عبد الحسين صادق في أفق آخر من آفاق المسلمين فيقول:

متى يرى ناظري السنّي معتنق الشيعي قداً وقداً في المؤاخاة
جنباً لجنب مواساة ومرحمة ... قلباً لقلب بإخلاص لنيات
من لي بيوم يعاطيني مسرّته ... والمسلمون جميعاً غير أشتات
قل للشتيتين والإسلام دينهم ... معاً ومولاهم خير البريات
فيم اختلافكم والدين وحّدكم ... أسوّغ الدين تلك الاختلافات
يا أيها المسلمون اليوم معذرة ... إن قلت إنكم شر الخليقات
ردوا إلى اللّه والهادي النبي معاً ... أمر الديانة لا للظالم العاتي

---

(202) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 184-185.
(203) الشبيبي الكبير، ص 361.

وأخلصوا بينكم للّه حبكم   فالحب للّه أنجى في الملمات
ما حالكم في زمان فاغر فمه   للقفكم غير حال الذئب والشاة
ألا ترون إلى آفاقكم طويت   في كف قابضها طي السجلات
لقّت مفاوزكم لف الأديم فما   من صائف منكم فيها ومن شاتي[204]

ويظل في رأينا أن هذه الإيجابية في الانفتاح على الموضوع العقيدي لم تكن تعني تنازلاً عما استقر في المذهب من مأثورات بقدر ما كانت تعني استبعاداً للخلافات الممزقة في ظروف توجب الوحدة وتقتضي الوفاق. والواقع أن التيار الحقيقي في إطار الإيجابية المنفتحة على الموضوع العقيدي لم يكن دعوة اللقاء على الخطر وإنما كان رفضاً مطلقاً لمشاعر الطائفية. ويؤكد محمود الحبوبي[205] هذه الحقيقة فيقول:

مزّقت شملكم وأطمعت الناس بكم طائفية وانقسام
«جعفري» هذا وذا «حنفي»   ولكل جماعة وإمام
أجدالاً في سالفات قضايا   باسمها أرهقتكم الآلام
وانصرافاً عن أن تصونوا حماكم من ذئاب غزتكم يا نيام[206]

ويؤكدها معه بحر العلوم فيقول هو الآخر:

يا نشء لا تجنح لفرقة طامع   فبلم شعثك تدفع الدهياء
سر للأنام فكل حرّ عارف   أن الشدائد بعدهن رخاء
واعمل على ضوء الحقيقة والتزم   دين الوئام فشرعه وضاء
واترك شعور الطائفية جانباً   فالطائفية حية رقطاء
وذر الحزازات التي حزّت بنا   زمناً فكل صنيعها أسواء
وتوق منها ما استطعت فإنها   داء وأما قتلها فدواء[207]

وإذا كانت شواهد محمد رضا الشبيبي في تأكيد هذه الحقيقة تحمل طابع احتراس شديد حتى يظن أن ديوانه يخلو من حديث منفتح في الطائفية. فالواقع أن هذا الشاعر الكبير كان تدفقاً قوياً في تيار الرفض المطلق للخوض في موضوع مذهبي عتيق وتلك حقيقة لا يكشف عنها ظاهر النص في الغالب قدر ما تكمن في مطاويه. ولعل من

---

(204) سقط المتاع، ط 1، مطبعة العرفان، صيدا، ص 150-151.
(205) 1905-1967م.
(206) رباعيات الحبوبي، ص 128.
(207) ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، ص 94.

غير المعقول أن يدعو شاعر إلى إلغاء الجنسية بين الناس ثم لا يكون في ذلك دليل قوي على رفض ضمني للطائفية:

وأرى من الإنسان أعجب ما أرى ... جنسية منعته أن يتواسى
لِمَ لا تشبه بالحقول يزيدها ... لطفاً تجمّع وردها أجناسا
يا ليت من جعل التباين زينة ... للورد قدرها تزين الناسا(208)

وبأكثر من هذا دلالة على موقفه الرافض كان الشبيبي يعرض لصحة الدين والنحلة بعامة ويقول:

أصحّ عباد اللّه ديناً ونحلة ... مجاهد نفس لا المصلي المسبّح
وأكبر عار في الأكابر صمتهم ... إذا لم يبينوا الرأي أو لم يصرحوا
سراع إلى الطعن الصريح بغيرهم ... وإلا يكن هذا أشاروا ولوحوا
يقولون أقوالاً ولا يفهمونها ... فإن قيل هاتوا صححوا لم يصححوا(209)

وواضح أننا هنا بين يدي رأي يتسع لأكثر من رفض المشاعر الطائفية. وغير هذا وذاك يلاحظ أن في ديوان الشبيبي شواهد كثيرة تؤكد أنه لا يسمح في أن تحكم سلوك الإنسان أحاسيس مذهبية متوترة وعنده أن ذلك من الانغلاق على معنى العسر الشديد في الدين:

بشر نحن قاصرون فلِمَ لا ... يتناهى إدراكنا البشري
ضل من عطلوا ومن شبهوه ... بسواه وأخطأ (القدري)
شيعاً أصبحوا «فمعتزلي» ... ليس يصبو لرأيه (الأشعري)
لقب الناس من تولوه شيخاً ... وهو في جلّ ما يراه صبي
غمزوا غيرهم وقالوا: ظنين ... وهم الخاطئون وهو البري
خبرونا عن السماء وقالوا ... فلك دائر وشكل كري
ربما صحّ ما رأوه ولكن ... خير رأييك ما يراه النبي(210)

وفي ديوان الشرقي، بحثاً عن الموقف الواضح من الطائفية، يلاحظ أن هذا الشاعر الشيعي الكبير لا يباشر موضوعها صراحة قدر ما يباشرها ضمناً. وبعيد هنا

---

(208) ديوان الشبيبي، ص 90.
(209) م. ن، ص 89.
(210) ديوان الشبيبي، ص 89.

أيضاً أن ينفتح شاعر على المتغيرات الفكرية في الفترة انفتاح سعة وعمق ثم يبقى محتجز الذهن في إطار المأثورات المذهبية المغلقة. . . !

ذممت التعصب من قبل ذا | وها أنا ذا في ذمّه لاهج
دعونا نوسّع آفاقنا | ليقبلنا المزج والمازج
أقول وقد سألتني الرفاق | أأنت على وضعنا خارج
أبى الثمر الفجّ عن جذعه | فصالاً وينفصل الناضج[211]

وواضح هنا أن الرفاق هم رفاق البيئة المشدودة إلى مأثوراتها وواضح كذلك أن الشاعر يعلل انفصاله عنها بنضجه ومنطقي أن يستنتج من ذلك رأي يربط بين فجاجة الفكر والمشاعر الطائفية. وهكذا يحتل الشرقي مكانه في جبهة الرفض من القطاع، ولا فرق جوهرياً بين أن نرفض صراحة وأن نرفض ضمناً. وحين نكون في صدد شواهد أخرى تؤكد انتماء الشرقي إلى جبهة الرفض نلاحظ أن الرباعيات بخاصة تتضمن أعمق هذه الشواهد في دلالتها عليه:

يا لدنيا فيها تفتّح عقلي | ولدين فيه تفتّح قلبي
في حياة تجاذبا طرفيها | فبدرب هذا وذاك بدرب
كل هذي العقول تخدم دنياك | وبعض القلوب تخدم ربي
ليتني كنت في الرياض شقيقاً | لورود بدون عقل ولب[212]

وواضح هنا أيضاً أن الشرقي يرفض الانتماء، كل انتماء، ولو إلى انفتاح في العقل أو القلب لأن معطييهما يظلان عنده متهمين بارتباط معين، وهو يريد المعطى بغير انتماء: أي هو يريده على نحو ما تعطي الورود في الرياض. وعلى مدى ما تستعرض من شعر المجددين في القطاع تظل ظاهرة الرفض ماثلة أمام عينيك إلا في استثناء وإلا في ردود فعل طائفية انطلاقاً من أن الطائفية التي نعقد لها هذا الحديث هي التي تقع على معنى «الشوفينية» في المذهب إذا صحّ التعبير.

وفي إطار الموضوع العقيدي تتم نقلة أخرى يفقد فيها هذا الموضوع امتيازه التقليدي حتى يعود الاحتكاك به أحياناً دليل تخلف وحتى لا يصح لمجدد في القطاع أن يتناول المقبول منه بعيداً عن الانتفاع بجوانبه المضيئة تأييداً لقضايا الإنسان العادلة. ولعله من هنا يلاحظ أن مضموناً لم يعهد من قبل كان يشيع في «حسينيات»

---

(211) عواطف وعواصف، ص 88.

(212) م. ن، ص 223.

المجددين وهو على الحقيقة مضمون يتحرك أبداً في نطاق «التضحية النموذجية» تكريساً للحق ودفاعاً عن ترسيخه في حياة الناس. وفي القطاع كان الجواهري يؤكد هذه الحقيقة فيقول:

شممت ثراك فهبّ النسيم نسيم الكرامة من بلقع
وعفّرت خدي بحيث استراح خد تفرّى ولم يضرع
وحيث سنابك خيل الطغاة جالت عليه ولم يخشع
وخلت وقد طارت الذكريات بروحي إلى عالم أرفع
وطفت بقبرك طوف الخيال بصومعة الملهم المبدع
كأن يداً من وراء الضريح حمراء مبتورة الإصبع
تمدّ إلى عالم بالخنوع والضيم ذي شرق مترع
تخبط في غابة أطبقت على مذئب منه أو مسبع
لتبدل منه جديب الضمير بآخر معشوشب ممرع
وتدفع هذي النفوس الصغار خوفاً إلى حرم أمنع[213]

ولم يكن بحر العلوم أقل منه صدقاً في تأكيدها هو الآخر:

يا ثائراً شقّ الطريق لغيره من بعده ليشق عنه الغيهبا
لهفي لوجهك وهو شمس هداية غربت وذكرك مشرق لن يغربا
أرخصت نفسك والوجود مثمّن أزكى يد لك في الوجود وأطيبا
وترفعت يدك الكريمة عن يد لم تلتمس غير الجريمة مأربا
شتان بين يد تقرع دولة تطغى وبين يد تقارع أكؤبا
هذي العقيدة والعقيدة قوة ما انفل صارمها الصقيل ولا نبا
يا يوم عاشوراء فيك جوانب ذهبت وفيك جوانب لن تذهبا
أثبت أن الحرّ يدرك قصده حقاً إذا اتخذ الحقيقة مذهبا
وإذا الخطوب تصلبت في وجهه كانت عزيمته أشد تصلبا
هذي الحياة فلا مخاض لصعبها إلا لمدرّع يريها الأصعبا
ليس الذي ترد الأمور لكفّه عفواً كمن يرد الأمور مجرّبا
هذا إذا احتدم النضال يزيده ألقاً وذاك يروغ عنه تنكّبا
والناس ليسوا أغبياء فمقلة ترنو وعقل يستدل معقّبا

(213) ديوان الجوهري، ج 2، 1974م، ص 233-234.

وإذا أردت شواهداً من وعيهم فارجع لذهنك واختبر ما استوعبا
واعطف ملايينا عليك تجد بها علم الرجال مفصلاً ومرتبا
ينبيك أن منال أعسر مطلب متيسر ما دمت عنه منقبا[214]

ويلاحظ في حسينيتي بحر العلوم والجواهري أنهما لا تمثلان الموضوع (الغاية) قدر ما تمثلان الموضوع (الوسيلة) وهو ما كان يسوغ به المجددون تناولهم لموضوع قديم. ويبدو أن هذا لم يكن قاصراً على «الحسينية» وحدها فـ «العلوية» المجددة مدحاً ورثاء لم تكن هي الأخرى موضوعاً «غاية» بقدر ما كانت موضوعاً «وسيلة» لأنها ظلت تربط بين الظاهرة التاريخية والظاهرة المعاصرة في محاولة لإغناء الجديد بالقديم وترشيحه لأن يقع على أنقى صوره الاجتماعية.

وبصدد الشواهد يخيل إلينا أن «علوية» بحر العلوم تجيء في الطليعة:

يا ابن عم الرسول قارعك الدهر ولم يثن من عظيم ثباتك
وحباك الإيمان منه بروح قد تجلّت صفاته في صفاتك
وارتأى أن تكون آيته أنت فحلت في «النهج» من آياتك
وشكت مشكلات عصرك عسراً فأتاها التيسير من بركاتك
كنت أنت الإنسان تفقه أن العدل أصل الأصول في ملكاتك
عشت عيش السواد بالخبز والملح ولم تدّخر سوى حسناتك
مثل كل البنين أبناؤك الطهر وكل البنات مثل بناتك
لا امتياز للأقربين من الناس على الأبعدين في نظراتك
ليت من يدّعي الإمامة يرعى حرمة الناس وهي من ميزاتك
ويرى كيف كنت تشبع غرثاهم وتكسو عراتهم بصلاتك
هكذا عشت أنت تشمل حتى أبعد الأبعدين في رحماتك
وإذا استهتر الولاة بحيف كنت سيفاً على رقاب ولاتك
يا إمام العقل المفضّل بالعدل حفظت الحدود في بيناتك
كرمت وجهك الحقيقة بالحق ولاحت زهراء في مكرماتك[215]

وخواطر الحبوبي في الغرض نفسه تنزع هي الأخرى هذا المنزع:

يا مهدياً لأخيه بالنار التي لذعته خير مواعظ ونصائح

---

(214) ديوان بحر العلوم، الجزء الثاني، 1969م، ص 85-86.

(215) ديوان بحر العلوم، الجزء الأول، ص 191-192.

ومؤاخي العدل الذي لم يثنه عنه مقالة مادح أو قادح
انظر لمال المسلمين موزّعاً ما بين غاد للضلال ورائح
قوم حياتهم متى طالعتها طالعت سفر فظائع وفضائح[216]

وبين يدي جامع الكوفة يستلهم الحبوبي عهد علي فيه فيقول:

يا أيها الجامع الخالي وكم حشدت فيك الجنود جنود الفتح والغلب
ارجع إلينا «علياً» فوق منبره يغذو العقول بما يلقي من الخطب
تكاد زهواً به الأعواد يفرعها أن لا تقرّبه من هزّة الطرب
وردّ أيامك الأولى تردّ لنا ما ضاع من شرف الإسلام والعرب[217]

وبعد فإن الموضوع العقيدي، وهو الذي كان يميّز الشعر الشيعي في القديم بعامة، لم يعد وراء انحسار العقيدة الدينية بين يدي مدّ الإيديولوجيات السياسية المعاصرة طابعاً مميزاً. ولعل دراسة الشعر العراقي الحديث في أعقاب الانفتاح العميق على ما يعرف بتيار اليمين واليسار معتمدة هذه العلامة المذهبية الفارقة في توزيعه بين الشيعة والسنّة دراسة تدور في حلقة مفرغة.

* * *

5 ـ أغراض الشعر الشيعي في هذه الفترة

نؤثر هنا ألاّ نتحدى بعامة، فالغرض في نطاق الشعر الشيعي لهذه الفترة مشدود شداً قوياً إلى مدارسه التي كنا قد انتهينا إلى رأي واضح في تحديدها من قبل. ويخيّل إلينا أن هذا الغرض في إطار المدرسة التقليدية لا يعكس روح العصر قدر ما يعكس نزعة تتطرف في إيثار القديم وتبالغ في اعتماد تقاليده. ويلاحظ في صدد الغرض التقليدي أن كبار شعرائه يمثلون على الحقيقة نموذجاً واحداً لا يكاد يتغير. فالحبوبي الكبير[218] مثلاً بالرغم من أنه قاد حملة جهاد صادقة ضد الإنكليز وذلك

(216) رباعيات الحبوبي، ص 43.
(217) م. ن، ص 15.
(218) توفي عام 1915م وهو من أبرز ممثلي المدرسة التقليدية.

دليل انفعاله بأحداث الفترة، قومياً على الأقل، وهو جدير بأن يحمله على بعض التجديد في موضوعه، ظل أسير المناسبة التقليدية وإن ظهرت خواطرها مصنوعة من الرخام أو منسوجة من الحرير في ديوانه:

يا معير الغصن قداً أهيفا — ومعير الريم مرضى الحدق
هل إلى وصلك من بعد الجفا — بلغة تنعش باقي رمقي
همت في حبك والحب هيام — فلي اللوم ولا لوم عليك
وتعاصيت على داعي الغرام — فوقعت اليوم طوعاً في يديك
كلما رمت أعاصيك الزمام — جذبتني سورة الحب إليك
وإذا جال فؤادي وقفا — حول مغناك فلم ينطلق
وعلى نادي هواك اعتكفا — فغدا مأمنه في فرق
يا رشا ما في هواه من سرف — لا ولا في حبه نخشى العذاب
صيغ في قالب حسن وترف — بعدما أفرغ من تبر مذاب
ما رآه الطرف إلا واغترف — من جنى وجنته ماء الشباب
فنشا أغيد غضاً مترفا — بأبي من ناشئ ذي قرطق
فارسي الفلج تركي القفا — بابلي اللفظ حلو المنطق
فاسقني كأساً وخذ كأساً إليك — فلذيذ العيش أن نشتركا
وإذا جدت بها من شفتيك — فاسقنيها وخذ الأولى لكا
أو فحسبي خمرة من ناظريك — أذهبت نسكي وأضحت منسكا
وانهب الوقت ودع ما سلفا — واغتنم صفوك قبل الرنق
إن صفا العيش فما كان صفا — أو تلاقينا فقد لا نلتقي
قم نهن الباسم العباس في — فرح اليمن ويمن الفرح(219)

وواضح أن الحبوبي الكبير يستوحي هنا مناسبة تقع في باب التهنئة بزواج فهو إذن في صدد موضوع تقليدي بعيد عن هموم الواقع الذي يعيشه الناس. وواضح كذلك أن الخواطر التي يتضمنها الموشح تفتقر في الغالب إلى حرارة الصدق. ومن المؤكد أن ما يرد فيه من تسمُّح في الدعوة إلى مجلس شراب وغزل بالمذكر هو من صنع الخيال

---

(219) ديوان الحبوبي، ص 52، 55، 56، 59. وشعراء الغري، الجزء التاسع، ص 156.

لأن من غير المعقول أن يحتسي الخمرة بالفعل، ويتغزل بالمذكر على نحو الحقيقة عالم ديني كبير كان موضع ثقة بالغة بصحة عقيدته[220].

والذين وشّحوا مع الحبوبي من المنتمين إلى المدرسة التقليدية كانوا يوشحون على غراره وإن كان يتفوق عليهم دقة تصوير وجمال تعبير، فالسيد رضا الهندي يوشح هو الآخر في إطار المناسبة التقليدية فيقول:

هي شمس زفّها بدر الحسان ... وبها شعّت لآلي الحبب
سعد الطالع في هذا القران ... فلك البشرى بنيل الأرب
قام يجلوها وفي مقلته ... فترة يحسبها الرائي نعاس
كلما استمسك في مشيته ... عبث الدل بعطفيه فماس
ذقت غير الخمر من ريقته ... ولي السكر على غير قياس
من مجيري والهوى فيه الهوان ... من شتيت الثغر حلو الشنب[221]

وهنا أيضاً تقع المناسبة بعيدة عن هموم الناس، وفي خواطر الموشح كذلك ما لا يتناسق مع العقيدة الصلبة التي تميّز جملة الذين ينتسبون بحق إلى الشريحة الدينية في القطاع الشيعي، وتلك حقيقة طالما رشّحت هذا الناشز لأن يكون من صنع الخيال وحده.

وحتى الشبيبي الكبير، وهو ممن احتكوا فيما بعد بالمتغيرات ظل في جزء كبير من عمله الشعري ينزع منزع التقليديين ويتخيّر موضوعه أحياناً على نحو ما يتخيّره هؤلاء بعيداً عن آلام الناس وآمالهم. ويظن أن ذلك موصول بنشأته الأولى في ظل العهد التركي من جهة، وفي بيئة شديدة المحافظة انغلقت على معنى العسر الشديد في فهم المتغيرات من جهة أخرى[222] وعلى غرار ما يوشح زملاؤه في المناسبة التقليدية يوشح هو الآخر ويقول:

زارني يسحب أبراد الصبا ... أهيف القد كحيل المقل
ويدا تعطفه ريح الصبا ... يتهادى لرياض الأمل
عبق الأرض سهوباً وبطاح ... زائري واهناً بنشر الأرج

---

(220) سبق أن عرضنا لذلك في حديثنا عن المدارس الشعرية.

(221) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 86-87.

(222) الخاقاني، شعراء الغري، ترجمة الشيخ جواد الشبيبي، الجزء الثاني.

حرج الخلخال خفاق الوشاح كفؤاد الواله الصب الشجي
عن سنا خديه ينشق الصباح فهو من أنواره في بلج
أحور قد فتكت فتك الظبا مقلتاه بفؤاد الوجل
وإذا هزّ قواماً رطبا هزأت قامته بالأسل
فرقفي الريق أمسى مغرما قلبي الصادي بما في ثغره
لؤلؤي الثغر مهما ابتسما ينجلي ساجي الدجى من شعره
رشأ يروي الضنى والسقما جسدي عن جفنه عن خصره
وبقلبي أوقدت كف الصبا جذوة الشوق فهاجت غللي
أوفاء منه أرعى الشهبا ساهراً وهو من الوجد خلي
عنبري الخال غصني القوام قمري الوجه خمري الرضاب
ألهبت وجنته شمس المدام وسرى في خدّه خمر الشباب
فتثنى بين هاتيك الخيام تمزج الراح ثناياه العذاب
بنت كرم عتقوها حقبا مزجت من ريقه بالسلسل
كم بها العاذل جهلاً أنبا وبساقيها (الغلام) الأكحل[(223)]
(أأبا الهادي) أياديك الجسام وشحت بالجود خصر الزمن[(224)]
ومساعيك اللواتي لا ترام طوقت جيد العلا بالمنن
لك فضل قد سرى بين الأنام سير برء في عليل البدن[(225)]

والشيخ عبد الحسين صادق وكان مع الشبيبي الكبير ينتميان إلى مدرسة واحدة هي مدرسة التقليديين وأن تميزا ببعض الانفتاح على المتغيرات تجلى في إطار الموضوع بخاصة ـ يوشّح هو الآخر في المناسبة نفسها ويصطنع الأخيلة التي لا يصح أن تحال إلا على نزعة التقليد:

عند ليب البشر غنّى طربا صادحاً يشدو بلحن مؤنس

---

(223) لم يذكر الشبيبي الكبير في النص لفظة (الغلام) تحشماً فيما يبدو وقد استنتجها الدكتور حمود الحمادي استنتاجاً. الشبيبي الكبير، ص 374.

(224) هو أحد أصدقائه النجفيين والموشح في التهنئة بزواج ولده.

(225) يذكرنا هذا الجزء من بيت الموشح بقول أبي نواس:

وتمشت في مفاصلهم كتمشي البرء في السقم

شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 215-216.

وحميّا اللهو شعت حببا ... مذ سعى ساقي الهنا بالأكؤس
نشر الأفراح في الدهر لوا ... بالهنا تخفق منه العذبات
ولطيم الأنس عباق الشذا ... طبقت نفحته الست الجهات
ومحيا الكون وضّاح السنا ... قبست منه الدراري جذوات
بالسما قد لقبوها شهبا ... وهي منه قبس المقتبس
لو خلت من نوره ما ثقبا ... نيّر منه بوجه الغلس
قهوة شعّت بآفاق الكؤوس ... فأماطت بسناها الغيهبا
وبدت تزهو لنا مثل الشموس ... نثر المزج عليها شهبا
زفّها الساقي من الدن عروس ... وجهها من عهد عاد حجّبا
كل من ذاق حمياها صبا ... هائماً في لبّه المختلس
بات حاسيها يميت الوصبا ... خسرت صفقة من لم يحتس

والواقع أن الموشح هنا لا يحمل طابع انفعالات صادقة قدر ما يحمل طابع تصنيع وتقليد وتلك حقيقة لا تحتاج إلى تأكيد فقد كان يستحيل أن يتلاقى مجون على هذا النحو من التحلل وعقائد إسلامية صارمة!

والشيخ قاسم محيي الدين وكان من كبار المقلدين في القطاع[226] يوشح على غرار ما يوشح زملاؤه ويقول:

أيها الساقي أدر كأس الطلا ... وبصغراها وكبراها اسقني
وارو بالسبع المثاني غزلا ... وبألحانك قرّط أذني
فلقد ذاب فؤادي وجرى ... من شؤوني أدمعاً تحكي العقيق
بالأسى أصبح قلبي مسعرا ... وأنا أمسيت بالدمع غريق
وجفوني قد ألفن السهرا ... وجفاني النوم والطرف أريق
ووهى قلبي وجسمي نحلا ... بهوى ظبي غرير مفتن
أتلع الجيد حكى ريم الفلا ... ناعس الطرف مريض الأعين
طالما بات وقد طوّقني ... زنده وهو بزندي اتّشحا
فسقاني ريقه العذب الهني ... فغدا كأس الطلا مطّرحا
حبذا وصلاً به أسعفني ... والدياجي بحرها قد طفحا

(226) 1316هـ.

وعـلـيـهـا طـائـر الـبـشـر تـلا أن عـرس الـنـدب (هـاد) سـرّنـي
يـا لـهـا مـن لـيـلـة فـيـهـا انـجـلـى في صـبـاح الـبـشـر لـيـل الـحـزن[227]

وهنا أيضاً يلاحظ أن الشاعر في صدد موضوع تقليدي هو تهنئة صديق بزواج ثم يلاحظ كذلك أنه يصطنع أخيلة بعيدة عن الواقع بحكم ما يقع في سيرته من نقاء. والحق أن الموشح لم يكن وحده القالب الذي يصبّ فيه التقليديون خواطرهم في التهنئة ذلك أن بناء القصيدة الموروث كان هو الآخر قالباً يصطنعه هؤلاء في هذا الصدد[228].

وفي التعزية بعيداً عن مصارع آل البيت ـ وكنا قد أحلنا الرثاء فيها على الموضوع الشيعي الخاص ـ يلاحظ أن التقليديين لا يتجاوزون بها صلات القرابة والصداقة على أن يظل في القريب أو الصديق ما يميّزه في الغالب بعلم أو أدب أو وجاهة وهنا لا يعود الموشح بحكم صلته التقليدية بالموضوع الضاحك وسيلة تعبير عن الحزن فيستقل القالب القديم وحده بالإفصاح عن خواطر التعزية. وفي تأييد هذه الحقيقة يخيّل إلينا أن الشواهد كثيرة ومتنوعة. فالشبيبي الكبير في داليته الحزينة التي يرثي بها السيد محمد سعيد الحبوبي يتأثر بعلاقة كريمة هي علاقة التلميذ بأستاذ كان ملء السمع والبصر في فترته:

لـواء الـديـن لـفّ فـلا جـهـاد وبـاب الـعـلـم سـدّ فـلا اجـتـهـاد
تـخـارسـت الـمـقـاول والـمـواضـي فـلـيـس لـهـا جـدال أو جـلاد
أقـائـد جـحـفـل الـتـوحـيـد مـن ذا يـعـدل صـفـه ويـمـن يـقـاد
تـصـيّـدك الـعـدى فـي الـجـو نـسـراً ونـسـر الـشـهـب فـيـهـم لا يـصـاد
مـلـيـك غـيـر أن الـعـلـم تـاج لـه مـن فـوق مـفـرقـه انـعـقـاد
ومـصـلـح أمـة لـو لـم يـقـمـهـا بـنـهـضـتـه لأقـعـدهـا الـفـسـاد
فـمـا نـفـرت وفـيـه لـهـا ائـتـلاف ومـا اشـتـجـرت ومـنـه لـهـا اتـحـاد[229]

---

(227) شعراء الغري، الجزء السابع، 1955م، ص 89، 91، 92.

(228) انظر موضوع التهنئة في ديوان السيد محمد سعيد الحبوبي؛ والشيخ عبد الحسين صادق، سقط المتاع؛ وشعراء الغري، ترجمة الشبيبي الكبير، الجزء الثاني؛ والسيد رضا الهندي في الجزء الرابع من م. ن؛ والشيخ قاسم محيي الدين في الجزء السابع من م. ن.

(229) الشبيبي الكبير، ص 298.

ويتأثر الشيخ عبد الحسين الحلي بعلاقة صداقة حميمة في رثائه للعلامة الشيخ باقر القاموسي وكان من الأعلام في القطاع:

اعـزز عـلـيّ بـأن أدعـوك مـن كـثـب — وأن تـحـول دويـن الـدعـوة الـكـتـب
وعـزّ بـعـدك أنـي صـرت فـي زمـن — سيان في الفضل فيه النبع والغرب
كم ناصبتك على درك العلى فئة — ردّت وقد فتّ في أعضادها النصب
وجـاذبـوك رداء الـعـز فـانـجـذمـت — أكـفـهـم ولأدنـى الـذلـة انـجـذبـوا
لا تشمتنّ فما في الموت من عجب — بل البقاء من الفاني هو العجب
ولـلـمـنـيـة أظـفـار إذا نـشـبـت — لـم يـثـنـهـا نـسـب زاك ولا نـشـب
ليس الإقامة منجى للمقيم ولا — يردّ يوماً ممات الهارب الهرب(230)

وكان الشيخ عبد العزيز الجواهري يتأثر هو الآخر بعاطفة إكبار شديد في رثائه للزعيم الديني الكبير ملاّ كاظم الخراساني الذي تبنّى أفكار المتحررين فيما كان يعرف أوائل هذا القرن بـ (المشروطة والمستبد)(231):

أنـاصـر ديـن الـلّـه هـل لـك نـهـضـة — تـجـنّـد لـلأعـداء جـنـداً مـظـفـرا
تـحـوك لـهـم ثـوب الـوقـيـعـة أسـوداً — وتـلـبـسـهـم ثـوب الـمـنـيـة أحـمـرا
تـهـيّـبـك الـمـوت الـمـقـدر يـقـظـة — فزارك تحت الليل في سنة الكرى
وإن خـطـيـبـاً فـوق كـفـك نـاطـقـاً — قـد اتـخـذ الـخـمـس الأنـامـل مـنـبـرا
رضيع بمهد الكف ينشي حديثه — ورق لـوجـه الـرق أمـسـى مـحـررا
يشع كوجه الصبح كافور طرسه — فتجري به من حالك الحبر عنبرا
يصدّ جميع الجيش بالنصر سالماً — ويرجع جمع المال جمعاً مكسرا
أريحانة الوادي التي فاح طيبها — وعـبّـق ريّـاهـا الـريـاض وعـطّـرا
لقد كنت للداجي سراجاً منورا — سـنـاه ولـلـمـرتـاد روضـاً مـنـورا
وإن صـعـيـداً قـمـت فـيـه مـحـاوراً — جدير بأن يمسي بنعماك أخضرا
وأعظم حزن فيك يا منذر الورى — عـدو لـه نـاعـيـك أمـسـى مـبـشـرا

والسيد مير أبو طبيخ(232) يتأثر في رثائه للعلامة الكبير الشيخ عبد الرضا الشيخ راضي بعاطفتي إكبار وقرابة فيقول:

---

(230) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 278.

(231) م. ن، ص 456-457.

(232) 1308 ـ 1361هـ.

فتى رقّت خلائقه وطابت ... كما رقّت سرائره صفاء
ولم لا تعذب الأخلاق منه ... وكان ابن الفرات هوى وماء
تمخض والنتاج به فقلنا ... لقد ولد المعارف والسخاء
فهل تنسى لموقفه جهاداً ... يصون به الحرائر والإماء
سريرك ما أقلته الهوادي ... أطلّ عليه تاجك كبرياء
أم العلماء صفاً قد أطافوا ... بنعشك يعقدون له الولاء
أبوا لك أن تمسّ الأرض ميتاً ... فتلك رؤوسهم جعلت وقاء
إذا الزعماء طاشت في خطاها ... أهاب بها فلبته النداء
وإن شاؤوا السياسة أحرجتهم ... فيرتقبون إلا أن يشاء
بنوا وبنيت والتاريخ قاض ... بأنك في العلا أرسى بناء
قضينا أن تقيم بنا زعيماً ... فشاقك أن تعجلت القضاء
ولست من الألى عاشوا رفاتاً ... ولم تذهب كما ذهبوا جفاء(233)

والشيخ كاظم السوداني وكان من التقليديين في القطاع يتأثر في رثائه بعاطفة أب يفجعه الموت بنابهين من أبنائه في عام واحد فيقول في رثائهما:

غصنان بل قمران من أبنائي ... ذبلا وقد أفلا أفول فناء
لم يمضِ حولهما وفيه تلاقيا ... فكأنما لهما اشتياق لقاء
بمن العزاء وكنت أرجو واحداً ... لي منهما يبقى فعزّ عزائي
لا تحسباني أنني أسلوكما ... لكن أصانع سلوتي وحيائي
كلفتماني ثقل أعباء الجوى ... من مسعدي ومخفف أعبائي
ما كان أشوقني إلى لقياكما ... فلقد سئمت إقامتي وثوائي
عجلاً بعمر النيرين أفلتما ... ذا في الصباح وذاك وقت مساء(234)

وإذا كان المرثي أحياناً بغير امتياز أصيل فقد ظل يسوغ رثاءه امتياز تابع فيه. ولعله من هنا كان الشيخ عبد الحسين صادق يتأثر بصداقة عميقة تربطه بالسادة الكبار من آل القزويني فيقول في رثاء كريمة من كرائمهم:

أمصاهر الجدث الخطير ... أفلحت في خير الصهور

---

(233) السيد مير علي أبو طبيخ، الأنواء، مطبعة الراعي، النجف 1942م، ص 181-182.
(234) كان ذلك عام 1352هـ. عبد الله الجبوري، شعراؤنا المنسيون، ص 112.

صاهرته علماً بأن ... لا كفّ إلا في القبور
وعليه جدت بوردة ... عبقت بمحتدها العطير
عبرت على الشعرى العبور بشامخ النسب القصير
حجبتها قبل البلوغ وتلك شنشنة الغيور
وزففتها في حلّة ... بيضاء ساطعة السفور
وجعلت طيب زفافها الكافور لا نشر العبير
ونثارها من أثلب[235] ... وصداقها حصب الصخور
أركبتها الأعناق مكرمة لها دون الظهور
فتكأدت غلب الرجال بحمل أعواد السرير
بهضتهم وهي الصغيرة في علا الشرف الكبير
ألبا الزكية لا رزئت بمثلها أبد الدهور
وحباك ربك عن فتاتك خير أشبال ذكور
بهم تدوم منعّماً نشوان من راح الحبور[236]

ولعله من هنا أيضاً كان الشبيبي الكبير يتأثر هو الآخر بعلاقة ودّ عميق فيقول في رثاء امرأة:

علام الشمس باغتها استتار ... أجبني أيها الفلك المدار
لم اضطربت مصابيح الثريا ... وصار لها على الأفق انتشار
وفيم المشتري باع التسلي ... وليس له برجعته الخيار
وماذا ألهب المريخ حتى ... تطاير في السماء له شرار
أعارته الشجون بنات نعش ... ولم نسمع بأشجان تعار
سرى ووراءه نبضات شهب ... هي الوجد المبرح والأوار
غلى بركان صدر الأفق حزناً ... ويوشك أن يكون له انفجار
أم النعش الذي ما فيه إلا ... الحصانة والأمانة والوقار
أعاشقة الملونة الضوافي ... خففت فلا اتشاح واحتجار
وجالبة لها الأنظار مهما ... تراكم في مفاصلها النضار

---

(235) الأثلب: التراب والحجارة.

(236) سقط المتاع، ص 223-224.

نعاك بلحنه الخلخال حتى ... تهاوى القرط وانفصم السوار
هجرت البيت مرفوع المباني ... فأصبح لا يطاف ولا يزار[237]

ثم إذا كان التقليديون قد هنّأوا من هذه الزاوية وعزّوا فقد مدحوا كذلك. ومع الشبيبي الكبير يلاحظ أنه يختص بأماديحه زملاء له في القطاع علماء وشعراء فإذا تجاوزهم أحياناً إلى ذوي النفوذ والسلطان ظل شديد الحرص على أن يبدو نداً شريف القصد لهي النفس، بعيداً عن ضعف الإحساس بالحاجة. لقد كان الشبيبي الكبير في المدح يتناسق مع رؤيته الصادقة لقبح التكسب بالشعر. ولعل أروع ما في هذه الرؤية أن الرجل لم يكن يستغني بقدر ما كان يتكفف ويتعفف. يقول في مدح صديقه الحميم الشيخ عبد الحسين الحلي، وكان من شيوخ الأدب في القطاع، وقد سبقت لذلك إشارة:

إذا الجار وافاه أناخ بمانع ... أو الوفد ناداه ألمّ بباذل
رقمت وكتّبت البيان كتائباً ... طلائعها موصولة بالجحافل
فأبصرك الكتّاب فارس موكب ... إذا صال لا يبقي مجالاً لصائل
لك القلم المقدود من شجر القنا ... وأقلامهم مقدودة من مغازل
رأوك تبذ القائلين فرقعوا ... على مضض منهم خروق المقاول
إذا غفل الحساد علماً حملته ... فما اللّه عما يفعلون بغافل
لعمرك ما نالوا مقامك عالياً ... وأين الثريا من يد المتناول
فسدّة ملك لا تدوم لجائر ... ومنبر علم لا يقوم لجاهل[238]

ويقول في مدح صديق آخر هو الشيخ محمد حسين آل مظفر[239] وكان في القطاع من شيوخ الأدب وكبار المؤلفين:

يا فصيحاً مفوّهاً لك ألقى ... عن يد في بيانه كل أفوه
وأديباً أقلامه لا العوالي ... فتحت معقل المحاسن عنوه
طرت في عالم البلاغة صقراً ... أوقف النسر صاغراً فهو صعوه
صفوة المصطفين أنت وأولى ... برهان السباق صفوة صفوه

---

(237) الشبيبي الكبير، ص 301-302.

(238) الشبيبي الكبير، ص 284.

(239) من مواليد 1312هـ.

قصّرت عنك فارعات الرواسي وغدا طودها بجنبك ربوه
ومن الظلم أن تساميك مجداً أنت أرسى ركناً وأرفع ذروه
قويت في كفاحها للدنايا منك نفس يا زادها اللّه قوه
زبدة القول ما تقول ولكن زبد قول من سواك ورغوه[240]

وفي مدح الأمير عبد العزيز من آل رشيد يقول:

يا أيها الملك الغازي بعزمته كما غزا قبله آباؤه النجبا
إني اختبرت حمى الدنيا وساكنها وجدّ فكري على آثارها طلبا
وسار في مشرق الدنيا ومغربها شعري فلاح عقوداً في طلى الأدبا
ضرباً من السحر يجري في مسامعهم طوراً وطوراً على أفواههم ضربا
مالت قوافيه إلا عنك واجتنبت والحرّ من عن سبيل الوصمة اجتنبا
زففتها لك يا كفو المديح علا حتى أتتك وردت من له خطبا
كما استزل خطاها معشر فخطت عنهم وأمت حماك المورق العذبا[241]

والشيخ عبد الحسين صادق وقد عرّفنا به من قبل كان يؤثر بمدائحه أصدقاءه من كبار العلماء وزملاءه من شيوخ الأدب اللامعين. وهذا يعني أن المديح يظل هنا موضوعاً يتجرّد مما كان يشوّهه في القديم من ارتباطه التقليدي بالمادة ويتمحض لعلاقة روحية نقية. يقول في مدح آل القزويني وكانت تشده إليهم روابط صداقة نشأت في ظل ما كانوا يتميزون به من سير ترشحها طاقاتها لأكثر من الزعامة الدينية:

هذي (صوارمهم) في الدين ما برحت ذباحة كل ذباح على النصب[242]
لم يثن عن فرق للغي منصلها ما استلأمت فيه من درع ومن يلب
بها الهدى راح وضّاح المناهل والدين الحنيفي أمسى حاسر الحجب
معالم الدين قد قامت قواعدها بآي أحكامها في عدة الكتب
رقوا حواشي أخلاق تزينهم وزينة المرء في الأخلاق لا القشب
راضوا نفوسهم حتى حسبتهم من خفضها وهم الأطواد كالهضب[243]

---

(240) م. ن، ص 286-287.

(241) م. ن، ص 288.

(242) يشير إلى الكتاب المسمى الصوارم الماضية في علم الكلام للمرحوم السيد مهدي القزويني.

(243) الشيخ عبد الحسين صادق، سقط المتاع، الجزء الأول، ص 177-178.

ويقول في مدح الجواهريين(244) وكانت تربطه بهم في حقلي العلم والأدب صلات عميقة:

من نبعة أزهرت بالسادة العرفا ... أجل وقد أينعت بالسادة الحنفا
هم للورى حجج آراؤهم سرج ... هم للعلى والحجى الأخدان والحلفا
هذي مآثرهم قد نظمت درراً ... وذي جواهرهم قد دونت صحفا
حسب الورى بهم للدين أعمدة ... وحسبهم «بعلي» منهم شرفا(245)
لو حلق الحكم في إغماضه صعداً ... لانقضّ في رأيه للحكم مختطفا
ولو غدا بضمير الغيب مستتراً ... لراح في فكره الوقاد منكشفا
يرمي الصواب فما تخطي حشاشته ... وإن تحجب منه في دروع خفا
عذب الشرائع فياض المناهل سيال الجواهر غير الدر ما قذفا
فلو تسنم للأحكام منبرها ... لقلت هذا علي رابع الخلفا(246)

وعلى نحو ما يرسل أماديحه في آل القزويني وآل الجواهري يرسلها كذلك في آل كاشف الغطاء وكان يصله بهم ما كان يصله بغيرهم من روابط الصداقة والزمالة واللقاء السمح على حب الفضيلة والإيمان العميق بالمثل الدينية العليا:

من معشر فصل الخطاب لهم ... إرث ونصف فيهم الفتوى
إن قال قائلهم أصاب من الحكم اللباب وأخطأ اللغوا
وإذا انتموا فالفضل مغرسهم ... والمجد فيهم أيكة شعوا
(كشفوا الغطا) عن كل مبهمة ... في الدين عمّت عندها البلوى
لهم الإشارة في العلوم كما ... لهم بها المنطوق والفحوى(247)

وممدوحو الشيخ محمد السماوي(248) وهو من أعلام التقليديين في القطاع يتميزون بأنهم من رجال الفكر الذين برزت مواهبهم في التأليف. وطبيعي أن يقع المدح هنا مجرداً إلا من دوافع الحب الذي يحمل على التنويه بالامتياز العقلي والمبالغة في

---

(244) نسبة إلى مرجع كبير من مراجع الإمامية هو الشيخ محمد حسن مؤلف جواهر الكلام وشرح شرائع الإسلام المتوفى عام 1265هـ.
(245) هو زميله في الدراسة المرحوم الشيخ جعفر الشرقي والد الشاعر الكبير الشيخ علي الشرقي.
(246) م. ن، ص 183.
(247) م. ن، ص 186.
(248) 1875-1951م.

تقويم معطياته في الغالب. والواقع أن مؤلف «الحصون المنيعة» وهو الشيخ علي كاشف الغطاء، وصاحب الروض النضير وهو الشيخ جعفر النقدي وكانا موضوع مدح السماوي تميزا بشهرة واسعة لفتت إليها الأنظار. يقول في مدح الشيخ علي كاشف الغطاء صاحب الحصون المنيعة:

مثل «علي» ولم أعرّف ... وإنما عرّفوا المنكر
عمار محرابها بليل ... وفي ندى الضحى أبو ذر
يزدان صدر الندى فيه ... كأنه مقلة بمحجر
بالمنطق الفصل حين يقضي والسؤدد الجزل حين يفخر
يطول ثوب العفاف إلا ... عن جسمه الطيب المطهر
جلا لجلاسه طباعاً ... فما نسيم الصبا إذا مرّ
تؤثر كل العلوم عنه ... كذلك السيف عنه يؤثر
فكر له في العلى وفخر ... أنجد هذا وذاك غوّر
مناقب أحضرت لديه ... فنال منها الذي تخيّر[249]

ويقول في مدح الشيخ جعفر النقدي مؤلف الروض النضير:

بوركت يا أرض العمارة[250] إذ أتاك وطلت عمرا
ما كنت إلا البرج قد ركن السعود عليه بدرا
صاغتك آيات العلى ... صدفاً وجعفر فيك درّا
ولقد يطول تعجبي من جعفر فأزيد فكرا
كيف استطاع البحر يحمل فوقه للبيت بحرا[251]

والسيد محمد حسين الكيشوان[252] وهو شاعر تقليدي كبير اقترن اسمه بثقافة عروضية عميقة وواسعة يمدح هو الآخر على هذا النسق فيقول في زميل له هو الشيخ عبد الهادي شليلة البغدادي:

فتى يرى الأمر بعين فكره ... فيومه فيه سواء والغد
تحسد أبناء العلى سؤدده السامي ولا يحسد إلا السؤدد

---

(249) شعراء الغري، الجزء العاشر، 1956م، ص 489-490.
(250) العمارة مركز محافظة في جنوب العراق وكان النقدي يمارس فيها وظيفة القاضي الجعفري.
(251) م. ن، ص 491.
(252) 1878-1937م.

إن تـم نـور الـبـدر فـي الأفـق فـمـا يـضـره أن الـنـجـوم حـسـد
مـا فـيـه مـن وصـم سـوى أن عـلـى كـفـيـه أفـواه الـورى تـحـتـشـد
إن رقـدت عـيـن امـرئ عـن الـعـلـى فـإن فـيـهـا طـرفـه مـسـهـد
والـرأي فـي حـالاتـه مـخـتـلـف إلا عـلـى تـفـضـيـلـه مـتّـحـد
مـا اخـتـلـف اثـنـان بـه وكـيـف ذا وهـو بـجـمـع الـمـكـرمـات مـفـرد
يـا خـابـطـيـن بـالـعـمـى هـذا الـذي بـرق هـداه لـلـعـيـون إثـمـد
مـن جـذوات فـكـره ومـن عـبـاب عـلـمـه فـاقـتـبـسـوا أو ردّدوا[253]

ويلاحظ أن المديح في آثار المجتهد الكبير الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء[254] وهو من أبرز التقليديين في القطاع قاصر على من تربطه بهم صداقة علم وزمالة أدب وواضح أن المديح على هذا النحو بعيد أن يحمل طابع تكسب. وبالرغم من أن كاشف الغطاء يمدح أحياناً شخصيات هي أقرب إلى العسر ظل يمزج في «مدحته» بين إكبار يسقطه على ممدوحه من خارج وفخر يدعيه لنفسه من داخل حتى كأن ذلك هو الذي يؤكد نبل مقصده وشرف غايته ولعل من شواهد ذلك ما ردّ به على قصيدة المدح التي بعث بها إليه صديقه الشاعر «العاملي» الكبير الشيخ سليمان الظاهر، وقد جاء في الرد قوله:

وافـى فـقـل روض زهـا بـورده فـعـطـره الـنـديّ نـشـر نـدّه
يـحـمـل مـن عـواطـف الـود إلـى مـن لا يـحـل الـدهـر عـقـد وده
ولـيـس بـالـنـاقـض يـومـاً عـهـده والـمـرء مـسـؤول غـداً بـعـهـده
ألـقـى سـلـيـمـان لـنـا كـتـابـه الـكـريـم حـشـداً بـجـنـود مـجـده
فـأي فـضـل نـسـتـطـيـع شـكـره وأي إحـسـان نـفـي بـحـمـده[255]

والحق أن هذه الظاهرة في شعر المديح التقليدي لا تطّرد حتى يكون لها استثناءات وفي عراقيات الكاظمي[256] تتوافر أمثلة كثيرة من هذه الاستثناءات. وإذا كانت «دعوة مدنف» في «العراقيات» ـ وهو مثل نضربه ـ لا تقع في إطارها الواضح من حيث

(253) شعراء الغري، الجزء الثامن، 1955م، ص 55-56.
(254) 1877 ـ 1954م.
(255) شعراء الغري، الجزء الثامن، 1955م، ص 161.
(256) عراقيات الكاظمي، جمع الدكتور البحاثة حسين علي محفوظ، 1960م، ص 21.

المناسبة التي تقال فيها(257) فإنها على كل حال وفي غير إسراف مدح هو أقرب في طبيعته إلى التكسب:

إليك معز الدين دعوة مدنف تمحض صدقاً لم تشب برياء
فوالله ما أدري إلى أين أنتهي وقد طرقت سود الخطوب فنائي
لمن أشتكي إن لم تقم بشكايتي ومن أرتجي إن خاب فيك رجائي
أروح وأغدو والحوادث جمّة أراها أمامي تارة وورائي
ولم أرَ لي إلاك عوناً يعينني على دفعها ذا همة وعلاء
أعنّي على تفريق مجتمع العنا فقد كدت أن أقضي لفرط عنائي
وداو مضيف الداء مني بالجدا فقد آن لي من أن أموت بدائي
وفض لنا من غمر كفيك ختمها ففي بعض ما بي ضاق كل فضاء(258)

وإذا كنا قد اعتذرنا من قبل عن بعض صور المديح بما يتلامح وراءها من ترويج لقيم عليا يحرص الشعراء على أن تشيع في حياة القياديين، على الأقل، فإن «دعوة مدنف» لا تتسع لاعتذار من هذا النوع ذلك أنها شديدة الصراحة في الاستجداء!! ويبدو أن الشيخ محمد علي اليعقوبي وهو شاعر شيعي واسع الشهرة كان هو الآخر يتكسب بالمدح فيما يعتقد ذلك أنه لا معنى لأن يشيل بضبعي كبيرين من شيوخ الإقطاع إلى القمة، في مسوغ ضعيف، ثم نعتذر عنه بأنه لا يطمع بالعداء قدر ما يروّج لمثل عليا. وواضح كذلك أنه لم يستطع أن يتحول كالجواهري من الموضوع «الغاية» إلى الموضوع «الوسيلة» وهو رأي كنا ندفع به النشاز الموهوم في موقف الجواهري الملتزم.

في عبد الواحد سكر، وهو أحد ممدوحيه، يقول اليعقوبي:

أمل العراق بك انعقد وعلى مباديك اعتقد
ولكم تطلب ثانياً لك في الرجال فما وجد
نادى فقمت لنصره تسعى وغيرك قد قعد
مثلت للملأ الشجاعة والبسالة والجلد
لك من نواياك الحسان دلائل ليست ترد
ومواقف في جنبها كل المواقف لا تعدّ

(257) يظن أن المخاطب فيها هو الإمام الشيرازي.

(258) م. ن، ص 21.

ومـــواطـــن مـــشـــهـــورة   هـيـهـات تـحـصـر أو تـحـد
ومـبـادئ لـك لـم يـكـن   يـثـنـي اسـتـقـامـتـهـا الأود
أضـحـت تـداس لأجـلـهـا   مـنـك الـحـقـوق وتـضـطـهـد
تـزداد بـشـراً بـالـذي   لاقـيـت أو تـلـقـاه غـد
قـد راح يـجـحـدهـا الـجـهـول ولا يـضـرّك مـن جـحـد
إنـي وقـد شـهـد الـعـدو بـهـن والـخـصـم الألـد
لـلّـه حـبـك فـي الـضـمـائـر والـقـلـوب قـد اتـحـد[259]

ويقول في بلاسم الياسين وهو ممدوحه الآخر وراء افتتاح مدرسة الحي:

أعـد نـظـراً لـلـحـي مـن أرض واسـط   تـر الـيـوم مـا فـيـه تـقـرّ الـنـواظـر
أقـام ابـن يـاسـيـن الـزعـيـم مـجـدداً   رسـوم مـعـالـيـهـا وهـنّ دوائـر
فـعـاد لـهـا بـعـد الـمـشـيـب شـبـابـهـا   نـضـيـراً وأيـام الـشـبـاب نـواضـر
فـأنـسـى حـديـثـاً مـا بـنـتـه رجـالـهـا   قـديـمـاً فـلـم يـذكـرهـم بـعـد ذاكـر
مـضـوا ومـضـت آثـارهـم وتـخـلـدت   مـسـاعـيـه حـتـى يـحـشـر الـنـاس حـاشـر
بـنـى مـعـهـداً لـلـعـلـم فـيـه قـبـابـه   تـضـاهـي الـدراري رفـعـة وتـكـاثـر
تـسـامـت مـبـانـيـهـا فـهـيـهـات يـرتـقـي   لأدنـى مـراقـيـهـا مـن الـفـكـر طـائـر[260]

وكان الحويزي[261] من أشهر التقليديين الذين «تحرفوا» بالشعر[262] وواضح وراء الحاجة الملحة التي قهرته على أن يتحمل من شظف العيش ما لا يطاق وأن ينتظر خاتمته المحزنة في زاوية من «كربلاء» عفنة، باردة[263]. إن ما يقع في ديوانه لا يمكن أن يحال على مجرد إعجاب ومحض تقدير ثم يكون ممدوحوه بعد ذلك من ذوي الجاه والثراء فيتحول ما يترجح ظنه إلى ما يترجح اعتقاده. يقول الحويزي في مدح المحسن الكبير عبد الرزاق مرجان الحلي:

أنـت عـبـد الـرزاق أكـرم حـر   يـمـلأ الأرض مـنـك فـضـل ورفـد

---

(259) شعراء الغري، الجزء التاسع، ص 514-515.
(260) م. ن، ص 515.
(261) هو الشيخ عبد الحسين الحويزي الذي سبق له ذكر من قبل.
(262) العلامة الشيخ علي كاشف الغطاء، الحصون المنيعة، الجزء التاسع، ص 217.
(263) الأستاذ علي الخاقاني، مقدمة لديوان الحويزي، جمع وتعليق حميد مجيد هدو، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1964م، ص 14.

مـا لـعـلـيـاك غـايـة لـلأمـانـي … حـيـن تـجـري ولا لـمـجـدك حـد
وبـعـيـن الـحـفـاظ نـحـوك مـدّت … ولـهـا مـن وفـاك يـبـرم عـهـد
قـد تـغـذيـت بـالـمـكـارم طـفـلاً … وبـحـجـر الـفـخـار ضـمّـك مـهـد
ومـتـى عـدت الـكـرام عـهـدنـا … أول الـقـوم أنـت فـيـهـم تـعـد
وعـلـى عـاتـقـيـك فـي كـل نـاد … مـسـتـطـيـل مـن الـزعـامـة بـرد
فضلك الغيث فاض في كل محل … مـا لـه بـالـنـدى بـروق ورعـد
فـيـه يـحـيـي مـن الـثـرى كـل مـيـت … ولـهـا الـخـصـب بـعـد جـدب يـرد
مـا عـرا مـدّ بـحـر جـودك جـزر … وأرى الـبـحـر فـيـه جـزر ومـد
لـيـت حـسـاد شـمـس مـجـدك أضـحـت … أعـيـن الـحـقـد مـنـهـم وهـي رمـد(264)

ومن طبيعة هذا المدح ما يقوله في السيد ميرزا القزويني الحلي وعلي ممتاز الدفتري(265) وإذا كان لا بد من ملاحظة في المدح التقليدي، بعيداً عن مدح الأئمة، الذي نحيله هنا أيضاً على الموضوع العقيدي فإنه يبقى أن الذين مدحوا النبي (ص) في القطاع الشيعي كثيرون، ولكن اهتمام القطاع بما يحفظ على المذهب حياته في ظل الجفاء الذي كان يتحسسه نبزاً لمعتقداته، وملاحقة لمعتنقيه أشاع وهماً بأن المدح النبوي غرض قاصر على القطاع السنّي وحده، وفي تأكيد هذه الحقيقة يلاحظ أن دواوين التقليديين من شعراء الشيعة لا تخلو من هذا المدح وإن كان ذلك من حيث حجمه لا يصل إلى ما يعرف للقطاع السنّي فيه. يقول محمد السماوي في هذا الصدد وراء مقدمة الغزل التقليدية التي عرفت في مدح الرسول الأعظم منذ لامية كعب:

صـوره الـرحـمـن مـن جـوهـر … مـنـزه مـن عـارضـات الـشـيـات
ضـاء الـسـنـا مـنـه عـلـى هـيـكـل … قـدّسـه الـلّـه بـأسـنـى الـصـفـات
عـزّ الـهـدى فـيـه ولـولاه لـم … يـكـن لـه فـي يـوم عـز ثـبـات
غـادره أثـبـت مـن سـيـفـه … فـي كـفـه إن راعـت الـحـادثـات
فـقـل لـغـاو لـم يـطـع قـولـه … لـيـس ورا الـحـق سـوى الـتـرهـات
قـد جـاء بـالـقـرآن أعـظـم بـه … مـن مـعـجـز حـيـن تـحـدّى الـغـواة
كـتـابـه الـمـنـزل مـن ربـه … وقـولـه الـصـادع الـمـحـكـمـات
لـلّـه مـا جـاء بـه أحـمـد … ولـلـمـعـانـي الـغـر بـالـمـعـجـزات

(264) م. ن، ص 125-126.
(265) م. ن، ص 127-128.

ما زلّنا ميلاده عن هدى | أمات أحياء وأحيا موات
نار خبت فيه وماء جرى | وكوكب أهوى وداع أصات
وانشق إيوان فأبراجه | تطايحت بعد ثبات ثبات
هل بعد هذا معجز معجز | للمتحدي من جميع العتاة
يبقى حياة الدهر إعجازه | ومعجز الرسل لحين الممات(266)

وفي غير مقدمة تقليدية هذه المرة يقول السيد رضا الهندي في المناسبة نفسها:

أرى الكون أضحى نوره يتوقد | لأمر به نيران فارس تخمد
وإيوان كسرى انشق أعلاه مؤذناً | بأن بناء الدين عاد يشيد
أرى أن أم الشرك أضحت عقيمة | فهل حان من خير النبيين مولد
نعم كاد يستولي الضلال على الورى | فأقبل يهدي العالمين محمد
نبي يراه اللّه نوراً بعرشه | وما كان شيء في الخليقة يوجد
وأودعه من بعد في صلب آدم | ليسترشد الضلّال منه ويهتدوا
ولو لم يكن في صلب آدم مودعاً | لما قال قدماً للملائكة اسجدوا
له الصدر بين الأنبياء وقبلهم | على رأسه تاج النبوة يعقد
ولولاه ما قلنا ولا قال قائل | لمالك يوم الدين إياك نعبد
ولا أصبحت أوثانهم وهي التي | لها سجدوا تهوي خشوعاً وتسجد
لعمرك إن الحق أبيض ناصع | ولكنما حظ المعاند أسود
أبا القاسم اصدع بالرسالة منذراً | فسيفك عن هام العدى ليس يغمد
ولا تخشَ من كيد الأعادي وبأسهمْ | فإن علياً بالحسام مقلد
وهل يختشي كيد المضلين من له | أبو طالب حام وحيدر مسعد
عليّ يد الهادي يصول بها وكم | لوالده الزاكي على أحمد يد
وهاجر أبا الزهراء عن أرض مكة | وخلّ علياً في فراشك يرقد
عليك سلام اللّه يا خير مرسل | إليه حديث العز والمجد يسند(267)

وواضح أن المديح هنا يحمل بالإضافة إلى الطابع الإسلامي العام طابعاً مذهبياً خاصاً ولكن ذلك لا يعني أن هذا الخاص شرط أساس في «المدحة» الشيعية فكثيراً ما خلت هذه المدحة منه.

---

(266) شعراء الغري، الجزء العاشر، ص 485.
(267) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 92-94.

ولأبي المحاسن الكربلائي[268] في مدح النبي (ص) قصائد كثيرة يطول بعضها حتى يوشك أن يكون معلقة ويقصر بعضها حتى يوشك أن يكون من الخاطرة التي تعرض للذهن في مناسبة عابرة ثم تختصر في أبيات. فمن مطولاته ميميته التي ينحو بها منحى البوصيري:

ريم الصريم إذا رمت العقيق ففي عقيق دمعي غنى عنه فلا ترم
ضلّ الفؤاد فظل الجسم حلف ضنى فالجسم في مرض والقلب في ضرم
إني أبحت دمي عمداً فلا قود عليكم في الهوى إني أبحت دمي
رأيت جورهم عدلاً وهجرهم وصلاً وذلي عزاً في ودادهم
يا قلب هل لك أن يمحو الضلال هدى بمدح خير البرايا سيد الأمم
طه أبي القاسم الهادي البشير رسول اللّه صفوة عبد اللّه ذي الكرم
زاكي النجار كريم الطبع متصف بالجود والبأس والعلياء والعظم
منزّه الذات عن نقص يلم بها قد هذبت واصطفاها بارئ النسم
سامي المعارج مهدي المناهج قضّاء الحوائج غوث الناس في الأزم
إن كان آنس موسى النار من بعد فالمصطفى آنس الأنوار من أمم
إن كان أحيا المسيح الميت معجزة فذكر أحمد يحيي بالي الرمم
فاق البرية في خلق وفي خلق وعمهم كرماً بالنائل العمم
فجوده البحر في إسداء عارفة وعلمه البحر يلقي جوهر الكلم

ويمضي أبو المحاسن في معلقته على هذا النحو حتى ينتهي إلى آل النبي المطهرين فيقول:

وآله الغر أصحاب العباء ومن قد باهل المصطفى أعداءه بهم
هم بعده خير خلق اللّه شرفهم على ورى قبل خلق اللوح والقلم
هم الخضارم فارشف در عرفهم هم الأعاظم فارصف در وصفهم
سيوفهم في الوغى حمر وأربعهم خضر وآمالنا بيض برفدهم[269]

ومن خطراته قوله:

من مراقي العلى سموت مقاما قد تعالى محله أن يسامى
قاب قوسين قد دنوت وهذي غاية فات شأوها الأوهاما

(268) 1876-1926م.
(269) ديوان أبي المحاسن الكربلائي، ص 200-202.

فحباك السلام منه سلاما   كنت للعالمين فيه سلاما
أين سيناء من معارج قدس   جلّ تخصيص نيلها أن يراما
فزت بالرؤية التي لم تكيّف   والكلام الذي يفوت الكلاما
جئت بالصدق مظهراً معجزات   تبهر الجاحد الألد الخصاما
وبميلادك الوجود تحلّى   جوهراً كان للوجود نظاما[270]

وطبيعي أن يكون الهجاء غرضاً آخر يحتك به التقليديون على نحو ما يحتكون بالمديح. لقد كان المديح والهجاء منذ البدايات الأولى لمعاناة الشعر يتلازمان تلازم المتضادين في الطبيعة ذلك أنه إذا كان لا بد من الإشادة بالخصائص الممدوحة كان لا بد كذلك من التشهير بما يقع مذموماً منها. ولكن الذي يلاحظ أن الشريحة الدينية في القطاع ـ وكانت تمثل في المدرسة التقليدية ثقلها الشعري ـ لم تسقط في حمأة الهجاء. ثم إذا أحلنا ما يقع منه في إطار المذهب على الموضوع العقيدي فإن التطبيق الصارم للقيم الدينية ـ ونحن نتحدث عن المتميزين في الشريحة ـ هو الذي يعلل ظاهرة الانصراف عن المهارشة بالشعر إلا في ضرورة. والحق أن الذين يمثلون النشاز في الشريحة من حيث احتكاكهم بالهجاء الواطئ لا يسلمون من التشكيك في سمو انحدارهم الطبقي. وفي القطاع الديني، سنّية وشيعية، كانت الفترة تتسع لمثل هذه الأفكار الطبقية. ولعله من هنا كان السيد مهدي البغدادي ـ ونحن نضرب مثلاً ـ ينبز بطبقته الدنيا وتردّ إليها جملة خواطره السوقية في الهجاء. وتلك حقيقة أشار إليها أبرز الذين أرخوا للشعر الشيعي من أعلام المذهب[271].

والواقع أن البغدادي بعيداً عن هجائه المبدئي، الذي كان يخص به الاستبداديين وهو هجاء مقبول على الجملة يبدو رخيصاً جداً في هجائه الشخصي، حتى ليتعذّر أن تتلاقى صرامة المنبت في التعويد على ممارسة الأنماط العليا من السلوك وهذا الولوع الواطئ في أعراض الناس!

في هجاء نفر من آل دارم يقول البغدادي:

---

(270) م. ن، ص 206.

(271) العلامة الشيخ علي كاشف الغطاء، مخطوط الحصون المنيعة، الجزء الثاني، ص 69؛ والشيخ جعفر النقدي، مخطوط الروض النضير، ص 222؛ شعراء الغري، الجزء 12، ص18.

يــا آل دارم لا أصــلاً ولا حــســبــا عــاراً وخزياً عـليكـم جلكـم جلبـا
أمـا أبـوكـم فـقـد مـا كـان ذا «مـيـد» سـل إن تشأ عنه عجمـاً أو فسل عربا

وواضح أن (الميد) في النص من أبشع ما يعاب به الرجل. وهو وإن وقع كناية سترت بشاعة الصراحة في النبز ظل استمراء الشاعر للقذف في معايشة طويلة له فيما يبدو يغلبه على أمره ويدفع به إلى أن ينزع بالتعبير إلى الصراحة فيقول:

وذا أبـوك الـذي قـد كـان امـرأة لـكـل أعـزب لـوّاط مـتـى نـدبـا[272]

ثم إن اعترافه بأنه قادر على أن يثأر لنفسه بهجاء من هذا القبيل يؤكد هوية لم تتمرّس في منابت السمو بفضيلة الحديث المتعفّف:

سأطـلـب الـثـأر إن يـمـتـد بـي زمـنـي والـثـأر يـدركـه الـمـوتـور إن طـلـبـا

وكان الذين أرخوا لسيرة البغدادي قد أشاروا إلى هذه الحقيقة مؤكدين أن الرجل لم يكن في الصفوة من حيث انتماؤه الطبقي. وقد ظل البغدادي يتهم مهجوّه أبداً بمثل ما يتهم به شيخ دارم حتى كان الخيال لا يقوى على أن يبتدع غير هذه الصورة الهابطة في الهجاء وحتى كأن ذلك ليس مما يجري على ألسنة العامة في ذم رخيص وسباب ساقط[273].

ويخطر في البال هنا أن التمرس بفضيلة الحديث العفّ هو الذي يحمل الشرقي في القطاع على أن يبالغ في أدب الدفاع عن النفس فيردّ على من غمز من قناته في موقفه السلبي من ثورة العشرين، وتهكّم على ما كان يكتبه في «طبقات النجف» وتجاوز إلى التنديد بمسعاه في الحصول على وظيفة في القضاء الشرعي[274]:

---

(272) شعراء الغري، الجزء 12، ص 41.

(273) في مهجو آخر يقول البغدادي:

يا ليت شعري لمن في الناس أنميه قـد حـار فـكـري وكـل يـدّعـي فـيـه
إن قلت من عرب فالعجم تنكره أو قـلـت من عـجـم فـالـترك تـنـفـيـه
تـزاحـم الـنـاس كـل يـدعـيـه لـه كـأنـه ابـن أبـيـه حـيـن أنـمـيـه
لانـت أسـافـلـه مـن لـيـن عـنـصـره لا غـرو إن صـلـبـت يـومـاً أعـالـيـه

شعراء الغري، الجزء التاسع، ص 108؛ وانظر صوراً أخرى من هذا الهجاء في م. ن، ص 41، 62، 68، 87، 97.

(274) هو الخطيب المشهور محمد علي اليعقوبي. انظر ترجمته في: شعراء الغري، الجزء التاسع، ص 505-515.

يا رامي الشجر العالي بأكرته   هلاّ تعلمت أخلاقاً من الشجر
ترميه بالحجر القاسي بلا خجل   وإنه دائماً يرميك بالثمر[275]

والواقع أن اليعقوبي نفسه وهو الذي ينسب إليه هذا الهجاء الذي يردّه الشرقي بهذا النمط العالي من أدب المتعففين عن التبذل في القطاع الديني يتعفّف هو الآخر فلا يسقط في حمأة البغدادي. ففي التعريض بمسعى الشرقي في الحصول على وظيفة في القضاء الشرعي يقول اليعقوبي:

قالوا سعيت وربما   تسعى لغايات شريفه
لم تأتِ قط صحيفة   إلا وذكرك في الصحيفه
فأجبت ما ليَ غاية   غير الحصول على الوظيفه
لا تكشفن مغطّاً   فلربما كشّفت جيفه[276]

وفي التنديد بموقفه من ثورة العشرين يقول اليعقوبي:

يا ثورة زعماؤها   بالعزّ فازت والشرف
ثمراتها تجنى بأيدي الغارسين وتقتطف
نقمت عليها عصبة   أضحت تهان وتستخف
واليوم باتوا يأسفون بحيث   لا يجدي الأسف[277]

ويتهكم اليعقوبي مما كان يكتبه الشرقي في الصحف المحلية عن «طبقات النجف» فيقول:

يكتب الكتّاب عن أطوار هذي الطبقات
ليتني أعرف ماذا تبتغيه الطبقات
أيها الكتّاب شوّهتم وجوه الطبقات
ارتقى الناس وما زلتم بأدنى الطبقات[278]

ويلاحظ بوضوح أن هذه الصور من الهجاء بالرغم من افتقارها إلى مضمون إنساني نبيل ظلت تدور في حدود المقبول من المهاترات. والحق أن الذي يلاحظ في هجاء

---

(275) م. ن، ص 510. وديوان الشرقي، ص 157 ترد (لترجمه) بدلاً من (بلا خجل).

(276) شعراء الغري، الجزء التاسع، ص 509، نقلاً عن المرحوم عبد الكريم الدجيلي، مخطوطة النوادر. والبيت الأخير مضمن من قصيدة لابن قريعة البغدادي.

(277) الصفحة نفسها في م. ن.

(278) م. ن، ص 509-510.

البغدادي بعيد جداً غن هذا الذي يلاحظ في هجاء الشرقي واليعقوبي ومن طبع على غرارهما في هذا الغرض.

ثم يكون في هجاء التقليديين الكبار ما يقع في باب «الدعاية» وفي آثار الشاعر الكبير السيد محمد حسين الكيشوان شواهد كثيرة عليه لعل من أطرفها لاميته التي يقول فيها مخاطباً شيخاً من أصدقائه العامليين(279):

أفطرت في رمضان لا تخشى من التأنيب في الأخرى ولا في الأولى
وحملت بطنك للقرى بين القرى عرضاً تجوب بها الفلاة وطولا
مهما رأيت جماعة في دعوة أقحمت نفسك بينها تطفيلا
وإذا سمعتَ بأكلةٍ أسرَغتَ بِالْقَصوا(280) وجيفاً نحوها وذميلا
فكأنما بالأرض كنت موكّلاً لتقيسها بالذرع ميلاً ميلا
ما كنت صوّاماً ولكن كنت قواماً تهبّ إلى الطعام عجولا
هذي سجيتك التي لم تتخذ يوماً بها بدلاً ولا تحويلا(281)

ويكون فيه كذلك ما يقترب أحياناً في إقذاعه من بعض صور البغدادي وفي خواطر الشاعر الكبير آغا رضا الأصفهاني(282) شواهد كثيرة عليه لعل من أقذعها قوله في رجل خبيث اسمه محمود:

كيف المعيشة في أرض الغري ولي من أرذل الناس توعيد وتهديد
ما كنت أحسب أن أبقى إلى زمن يسيء لي فيه «كلب» وهو محمود(283)

وقوله في هجاء طويل مستغلاً ثقافته العروضية:

طويل ما له فضل وطول صحيح الجسم ذو دبر عليل
يجوز (الكف) فيه وليس بدعاً دخول الكف في «حشو» الطويل(284)

وبالرغم من أن إحالة ذلك على التطرف يمكن أن يبرئ الذمة من وجهة نظر

---

(279) هم الذين يسكنون جبال عاملة في جنوب لبنان ومعظمهم من الإمامية والمهجو هو الشيخ حسن عبد الله العاملي.

(280) شعراء الغري، الجزء الثامن، 1955م، ص 55-56.

(281) 1262-1278هـ.

(282) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 59.

(283) م. ن، ص 77.

(284) أنذر عمر بن الخطاب (رض) الشعراء بالجلد على التشبيب بالمرأة انطلاقاً من هذا الأصل.

سنعرض لها فيما بعد، فقد ظل في الوسط الديني بخاصة يحمل على تشكك بنقاء السيرة ورصانة الشخصية وكانا يقومان معاً في أساس الطموح المشروع إلى مراكز القيادة الدينية في القطاع. والحق أن الذين نظموا الشعر، ولو في أغراض خيرة، ممن يعدون في النخبة من الشريحة لم يصلوا إلى هذه المراكز على سعة ما توافر لهم من علم وسموّ ما تميزوا به من خلق إلا في استثناء، وكنا من قبل وما نزال من بعد نعزو ذلك إلى صرامة دينية مفتعلة لا تربط بأصول مذهبية مقررة قدر ما تربط بإسقاط مرجع يمكن أن يدفع بعربي في القطاع إلى ما يعرف عند الشيعة الإمامية بالمرجعية الكبرى وكان غير العرب في المذهب قد استطاعوا أن يحتكروه طويلاً لأنفسهم.

وكان لا بد للتقليديين أن يتغزلوا انطلاقاً من أن الغزل في طليعة الأغراض التي تحتل مساحة واسعة في دواوين الشعر بعامة. وفي تأريخ الشعر العربي تلاحظ ثلاثة أنواع من الغزل: نوع عفيف وقد نسب في البدء إلى بني عذرة ثم اتسع بعد ذلك مفهومه فانسحب على كل تجاربه التي تتميّز بالنقاء. ونوع إباحي يحوّل التجربة الرخيصة في الحب إلى معاناة غزلية واطئة. ونوع ثالث وهو في غير القصيدة الجاهلية التي تحدثنا عن وحدتها العضوية أقرب إلى أن تكون من المواضعات التي اصطلح على أن تستهل بها القصائد انطلاقاً من نظرة التقديس للقديم! والواقع أن التقليديين على الجملة اصطنعوا كل هذه الأنواع، ولكن النخبة منهم وهم الذين تميّزوا بصحة العقيدة ورصانة الخلق لم يسقطوا في الإباحية على نحو ما سقط المتحررون من الضوابط في القطاع فقد تغزلوا موطئين وتلك ظاهرة تقليد لا تعني شيئاً في حدود صورها المحنطة، وأفكارها المعدّة مسبقاً للاستعارة! حتى إذا تغزلوا في أصالة لا في توطئة وفي موضوع الغزل الطبيعي، وهو المرأة، بغير تخصيص، ولم يقع ذلك كثيراً فيما يبدو، طبعوا على غرار العذريين والتجأوا مرة أخرى إلى استعارة الأفكار والصور الجاهزة. وواضح هنا مع الذي افترضناه من نقاء السير واستحالة المعاناة الحقيقية لتجربة الحب ولو في حدود المشروع من صوره أن يقع الغزل تقليدياً. ولكن الذي يلفت النظر في حدود هذا الغزل المصنوع أنه، في ظاهره على الأقل، يتجه شطر كبير منه إلى المذكر!!

فما الذي دعا ـ ونحن نتحدث عن الشريحة الدينية في القطاع الشيعي ـ إلى شيوع هذه الظاهرة في الغزل التقليدي؟

الواقع أن التقاليد العربية في الحفاظ على نقاء العرض ـ والمرأة عنوانه الكبير ـ

ظلت حتى وراء ظهور الإسلام شديدة الصرامة. ولعله من هنا يكون تشبيب بريء بامرأة مسؤولاً عن خروج على عرف اجتماعي قائم وعلى أصل ديني مقرّر يحظر التشهير ويعاقب عليه[285]. ويبدو أن مأساة العذريين من شعراء البادية بدءاً بإهدار دمائهم وانتهاء بتشريدهم في الأصقاع النائية شديدة الصلة بهذه الحقيقة. وفي هذا الضوء يكون تشبيب عابث بامرأة أولى بأن يجرّ إلى أقسى من هذه المصائر التي انتهى إليها العذريون لأنه يكون أخطر في خروجه على ما ألف الناس من أعراف واطمأنوا إليه من ضوابط. وإذن فليس بعيداً للتخلص من مسؤولية التشبيب بالمرأة في الظاهر على الأقل أن يلجأ الشاعر إلى الرمز. وكان معقولاً جداً أن يصطنع التقليديون ما كان يصطنعه حميد بن ثور الهلالي في هذا الصدد وراء التهديد بالجلد فقد تغنّى بـ «الحمامة المطوقة» وتعلّل بـ «سرحة مالك» ولم يكن في الحالتين إلا متغزلاً على تستر ومداراة:

أبى اللّه إلا أن «سرحة مالك» ... على كل أفنان العضاه تروق[286]
فقد ذهبت عرضاً وما فوق طولها ... من السرح إلا عشة وسحوق[287]
فلا الظل من برد الضحى تستطيعه ... ولا الفيء من بعد العشي تذوق
فهل أنا إن عللت نفسي بسرحة ... من السرح موجود عليّ طريق[288]

ولكن الذي وقع أن التقليديين اختاروا ضرباً آخر من الرمز هو اصطناع اللفظ المذكر في دلالة لغوية مشروعة على المؤنث[289] وإذا صحّ أن تكون فترة ابن ثور صارمة في تطبيق العرف الاجتماعي والأصل الديني ثم يظل غزلها يدور في فلك المؤنث الرمزي فإن فترة التقليديين ـ وقد خلت إلاّ من مسؤولية الضمير الديني، وهي مسؤولية لا تسقط باصطناع المذكر اللفظي في قصيدة الغزل ـ جديرة بأن يدور غزلها

(285) العضاه: كل شجر يعظم وله شوك واحده عضاهة وعضه.
(286) العشة: القليلة الأغصان والورق. والسحوق: الطويلة المفرطة.
(287) القصوا: أصلها القَصواء: الناقة المقطوعة الآذان، وقد قصرها الشاعر لضرورة الوزن، والقصواء: اسم ناقة النبيّ محمد صلعم، ولم تكن أذنها مقطوعة.
(288) الأغاني، المجلد الرابع، القسم الثالث، منشورات دار الفكر 1955م، ص 192.
(289) «بدأ اللفظ المذكر في الغزل حين كان الشعراء يرمزون إلى المرأة بالحبيب ويصطنعون الحديث عنها بالتذكير ويخفون اسمها لئلا تشتهر وتقع الفضيحة». سلسلة فنون الأدب العربي، الجزء 2، التي أصدرتها دار المعارف المصرية، بلا تاريخ، ص 11.

هي الأخرى في فلك مؤنث من هذا النوع على الأقل[290]. والحق أنه حتى حين نسرف في الغزل بالنساء ونتجاوز به ضوابط الخلق أو الدين (فليس في هذا الإسراف خروج على الطبيعة أو تجاوز لها وإنما هو جزء من الطبيعة أو قل إنه هو الطبيعة بنفسها يجيء الدين والأخلاق لتقييدها وإصلاحها)[291]. ويبقى ـ وتلك وجهة نظر لا ندري إلى أي مدى يمكن أن تصح ـ أننا حين نكون في صدد تقليد نكون في صدد لغو من الكلام الذي لا نؤاخذ به[292] وإذا صحّ أن تنتمي سيرنا الدينية إلى النقاء نكون في وصف الخمرة والتغزل بالمذكر شعراء من حق هذه الأعراض علينا أن نطرقها وأن نأخذ منها بنصيب توثيقاً لهوية الشعر وكان دليلها أبداً قدرة الشاعر على أن ينظم في جميع الأغراض المعروفة إلى زمانه.

ثم يضاف إلى هذا بعيداً عن الشريحة الدينية في القطاع وبين يدي صور من الغزل العابث في المذكر والمؤنث على السواء أن التقليد يمثّل أوطأ صوره وأقربها إلى معنى التحلل. وبصدد الشواهد يلاحظ أن غزل التقليديين بالمرأة يقع شديد التكلف. ولعل أرقى نماذجه لا يحمل من طبيعة التجربة الحارة قدر ما يحمل من طبيعة الرخام البارد. وفي الشعر يبدو ذلك منطقياً جداً تأكيداً للفارق الذي ينبغي أن يقع بين معاناة الانفعال على معنى الحقيقة ومعاناته على معنى التكلف...

يقول الشبيبي الكبير، وكنا قد ألمحنا إلى أنه من أساطين التقليديين وشيوخهم:

عودي ليخضر يا ريحانتي عودي ... وروحي النفس في تلك الأغاريد
أنا الخليل الذي حامت مراشفه ... من وجنتيك على نيران نمرود
حبي لحاجبك المقرون قوّسني ... وابيضّ فودي من أحداقك السود

---

(290) يظل من التلاعب بالألفاظ أن تعزل هذه القصيدة عما يقع في إطار المحظور من الغزل بالمؤنث بحجة أنها لا تشبّب في الظاهر بامرأة وعما يقع في إطار المحظور من الغزل بالمذكر لأنها لا تشبّب في الواقع بالغلام.

(291) الدكتور طه حسين، حديث الأربعاء، الجزء الثاني، طبعة دار المعارف بمصر 1951م، ص 111.

(292) اعتماداً على الآية الكريمة التي ترد في سورة البقرة: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ﴾. فالعقاب إنما يكون على إثم القصد إلى الكذب دون الساقط الذي لا يعتدّ به من كلام وغيره. الزمخشري، المجلد الأول، نشر دار الكتاب العربي، ص268.

يا عطفة الصدع كم من مهجة بعثت … لـهـا الـجوى عـطـفـات الـخـرد الـغـيـد
سيـان فـي الـحـب مـاضـيـه وحـاضـره … فأنقضي فاضل الأردان أو زيدي[293]

وواضح أن هذا الشاعر الكبير لا ينفعل هنا قدر ما يتلاعب بأصباغ البديع. ومرة أخرى يتغزل بفتاة مسيحية فيقول:

حـديـثـي عـن صـدودك ذو شـجـون … سـيـسـنـد عـن حـنـيـنـي عـن أنـيـنـي
مـن الـزفـرات تـوقـد فـي ضـلـوعـي … عـن الـعـبـرات تـسـكـب مـن عـيـونـي
وضـعـت الـشـوك فـي خـديـك لـكـن … غـرسـت الـشـوك مـنـه عـلـى جـفـونـي
أغـار عـلـى جـمـالـك أن تـضـلّـي … ولـم تـسـتـوضـحـي صـبـح الـيـقـيـن
أبـحـتـك يـا ابـنـة الـبـطـريـق روحـي … بـلا ثـمـن ومـا أنـا بـالـغـبـيـن
ولـيـس الـحـسـن فـيـك سـوى طـبـاع … تـشـغـلـنـا عـن الـعـقـل الـرصـيـن
أسيف اللحظ ما لك في المواضي … رهـيـنـاً بـالـمـضـارب مـن قـريـن
أمـن ورق الـحـديـد صـقـلـت حـتـى … يـخـطّ عـلـيـك عـنـوان الـمـنـون
يـد لـلـكـحـل عـنـدك لا تـكـافـى … فـقـد أغـنـاك عـن مسّ الـقـيـون[294]

ويبدو أن شاعرية الشبيبي الكبير هي التي تدفع عن خواطره في الغزل غثاثة التصنيع ولو في مطاوي المضمون هذه المرة.

وقصائد الغزل في ديوان الحويزي لا تستطيع أن تنهض بأية دلالة على انفعال صادق بتجربة حب. ولعل من الواضح أنه بالرغم من كثرة المنظوم في التشبيب بالمرأة ظل من غير المستساغ إلا في تصنّع أن تصبّ خواطر الغزل في روي ينتمي من الناحية الصوتية إلى حروف الحلق! وهذا يؤكد هو الآخر ما نذهب إليه من أن التقليديين ـ والحويزي من مشاهيرهم ـ اصطنعوا قصيدة الحب اصطناعاً:

تـبـدّت لـنـا هـيـف الـرصـافـة والـكـرخ … تـمـيـس بـريـعـان الـشـبـيـبـة والـشـرخ
تـخـايـل بـالأبـراد كـبـراً وتـنـثـنـي … مـعـاطـفـهـا بـالـدل والـتـيـه والـبـذخ
تـهـادت بـهـا خـيـل الـشـبـاب وأعـيـنـي … أعـنّـة دمـع إثـرهـا بـالـهـوى تـرخـي
بـلا شـرك قـد صـاد قـلـبـي سـربـهـا … وقـد أمـسـكـت مـنـي الـفـؤاد بـلا فـخ
قـد ائـتـلـفـت آرام رامـة ربـربـاً … لـهـن وقـالـت سـنـخ ذا جـاء مـن سـنـخـي
مـهـا سـلـبـت عـقـلـي وجـسـمـي تـركـتـه … هـنـاك عـظـامـاً خـالـيـات مـن الـمـخ

(293) الشبيبي الكبير، ص 305-306.

(294) م. ن، ص 306-307.

عقدن قلوب العاشقين بفاحم ... من الجعد حيث العقد كان بلا فسخ
لها صور مثل الدمى قد تشكّلت ... تماثيل في المحراب بالنقش والنسخ[295]

ويقول متغزلاً على هذا النحو:

يا غزالاً في النقا غازلته ... وبفيه حبة القمح مضغ
عقرب الصدغ وأفعى فرعه ... لفؤاد الصب كل قد لدغ
ملآ قلبي وجداً وشجى ... منهما في العمر آناً ما فرغ
وغلام رهن ريعان الصبا ... لقصارى منتهى الحسن بلغ
مسح الورد بخدّيه على ... خده الوهاج والروض مرغ
فاكتسى الحمرة من وجنته ... ولها ماء الصبا الغض صبغ
وبوسواس الحلى حين شدا ... نفث شيطان بقلبي قد نزغ
أنا بالشعر بمعنى وصفه ... وهو بالحسن كلانا قد نبغ[296]

وأبو المحاسن الكربلائي يتغزل هو الآخر على نحو ما يتغزل زميلاه في القطاع وإن كان يلاحظ أحياناً أنه أقرب إلى الطبعية وأبعد عن التكلف:

ولائم قد عداه وجدي ... فلامني في الهوى وفنّد
بتّ شجياً وبات خلواً ... من لوعة الهائم المسهد
يقول: إن الهوى هوان ... طوراً بعاد وتارة صد
قلت عذاب الغرام عذب ... وذو الهوى بالغرام يسعد
دع المعنّى وما يقاسي ... كم بين سال وبين مكمد
ذق لذة الحب والتصابي ... لتعذر المغرم المفند
كم ليلة بتّ في دجاها ... والنوم عن مقلتي مشرّد
كأنما الجفن وهو يأبى ... غمضاً بنجم السماء يعقد
كأنما الصبح إذ جفاني ... خاف عتابي له فأبعد
يا نفحة الشيح من زرود ... تحمل نشر العبير والند
عرفت عرف الحبيب منها ... والركب دون الغوير هجّد

(295) ديوان الحويزي، ص 99-100.

(296) م. ن، ص 104.

فحدثيني حديث شوق　　إلى الحمى والعقيق يسند[297]

ثم يغلبه التصنيع على أمره أحياناً فيلتزم في الغزل ما لا يلزم ويعود بقصيدته إلى الطابع العام الذي عرف به العاشقون بعقولهم فيقول:

مضى الشباب بعيش غير مرتجع　　فلا وصال ولا إنجاز موعود
وصوّح النبت من نار يؤججها　　وخط المشيب وجفّ الماء في العود
قل للشبيبة والأيام تسلبها　　يا بهجة العيش يا كل المنى عودي
أعائد وأحاديث المنى خدع　　عصرية كنت أمشي ناضر العود
أيام تجلى شموس الحسن مشرقة　　عليّ في طالع بالوصل مسعود
إذا تغزلت فيها كان من غزلي　　لحن تردده في نغمة العود[298]

والشيخ عبد الحسين الحلي وكنا قد أكدنا شهرته الأدبية الواسعة في القطاع الشيعي يتغزل غير بعيد عن النهج الذي يتكرّر أبداً في آثار التقليديين:

أيها البدر لا عدمنا لك التم ولا　　زلت عن دعاء غنيا
بنطاق الجوزا توشحت حسناً　　وتقرطت زينة بالثريا
أي عذر لمن رآك وأمسى　　فاره البال عن غرام خليا
بمراض الأجفان أعدمت قلباً　　لي ما كان عن هواك بريا
وبتلك الجعود قدت وقيّدت مطيعاً من كان صعباً عصيا
غلبت مقلتاك في الحب صبري　　(وضعيفان يغلبان قويا)
يا عذوليّ لمتما أريحيا　　بهوى الغيد يحسب الرشد غيّا
خلياني وحدي لظى وجنتيه　　أنا أولى بها وأولى صليّا
حبذا لو يكون فيها عذابي　　كلما شئت بكرة وعشيا
زعموا أنني سلوت وهل يعقوب يسلو جمالك اليوسفيا
لا وعينيك إن ما فيه فاهوا　　ـ فضّ فوهم ـ قد كان شيئاً فريّا[299]

وكان أقرب من هذا إلى التقليد ما يلاحظ في غزليات الحلي أحياناً من الانتقال ولو ببراعة المتمرس طويلاً بدقائق مهنته من حديث في الغزل إلى حديث في الخمرة:

---

(297) ديوان أبي المحاسن الكربلائي، ص 70.
(298) م. ن، ص 74.
(299) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 298.

يا من جلت لي معنى البدر طلعته ... ممثلاً وهو بعض من معانيها
إني لأصبو إلى الأغصان مائسة ... لما غدا عنك مروياً تثنيها
وأعشق الوردة الحمراء أحسبها ... خداً فألثمه إفكاً وتمويها
وأستهل هلال العيد أحسبه ... طوقاً لميّ به زينت تراقيها
مرّت بنعمان فارتاح الشقيق لها ... وظل غصن أراك الغصن يطريها
إيّها لأيام وصل باللوى سلفت ... وليس يجدي المعنى قوله إيّها
أيام أسعى إلى اللذات مرتدياً ... برود لهو يجرّ الشوق ضافيها
يجلو السلافة لي في خده رشأ ... تحكيه في رقة المعنى ويحكيها
وردية لم أخلها في زجاجتها ... أستغفر اللّه «إلا خدّ» ساقيها
رقت فلم أدرِ في كاساتها جلبت ... أم كاسها لصفاء أودعت فيها
عذراء باتت وبات القس يحرسها ... والصلب من حولها في الدير تحميها
شمس تفوق شموس الأفق إن بها ... كمثل أيامها ضوءاً لياليها[300]

وطبيعي أن يكون الغزل الموطأ به إلى غيره أوغل في التقليد فهو في القصيدة التي تنتمي إلى عصر الحضارة بعيد أن تعتقد به أصالة لأننا نكون قد ابتعدنا كثيراً جداً عن العوامل البيئية والثقافية التي كانت تقتضيه.

والتقليديون سواء أحسبوا على الشريحية الدينية في القطاع أم حسبوا على شرائح أخرى فيه، اصطنعوا هذا الضرب من الغزل. وكانت شواهده كثيرة فيما عرضنا له من الأغراض التي تقع في إطار الموشحات. وبصدد الشواهد التي تؤكد أن التقليديين تجاوزوا بالغزل إلى العابث منه أحياناً وإلى الشاذ منه أحياناً يلاحظ أنها على ندرتها في الشريحة الدينية لا تدل على معاناة عاطفية قدر ما تدل على براعة في التقليد! وكان يرجح ذلك أنها تصاغ للمفاكهة بها في ندوات الأدب، وبغير تحكيك في الغالب. وفي النجف بخاصة وراء ما يستهلك من طاقة العصب في حديث الفكر الجاد كان لا بد من فترات استجمام يصار فيها إلى تحرر مشروع من قيود الرصانة المفترضة في الشخصية الدينية. وقد اعتقد فيما يبدو أن حديث الشعر المتسمح ببعض اللغو جدير بأن يعيد للعصب حيويته التي اعترضها الجد وصرامة البحث في فكر المذهب. وليس لازماً أن يكون هذا التوجيه لغزل الشريحة الدينية في مستواه الهابط توجيهاً لما يقع منه في غيرها ذلك لأن التقليديين لم يكونوا سواء في التزامهم

(300) م. ن، ص 299-300.

بالضوابط الدينية، وفي هذا الضوء لا مفرّ من أن تحمل على الصحة ـ ونحن نضرب مثلاً ـ خواطر الغزل الواطئة التي تنسب إلى الشاعر الكبير السيد محمد حسين الكيشوان. ذلك أن سيرة نقية ملتزمة يتعذر من الزاوية الدينية أن يقول صاحبها على الحقيقة:

وغادة نادمتها   في غلس الليل الدجي
لم أدر إذ تكسر جفنيها لكسر المهج
أمن حياء أم نعاس فيهما أم غنج؟
لهوت فيها أجتلي   روض محيا بهج
دبّجه البهاء مثل السندس المدبّج
أرخت عليه صدغها   منعطفاً ذا عوج
كأنه ورد عليه   قطعة من سبج
والحسن أذكى خدها بجمره المؤجج
وعنبر الخال به   يذكو بطيب الأرج
داعبتها وما على   أهل الهوى من حرج
حتى اختلست رشفة   من ريقها المثلج
ثم عضضت خدها   عضّة حران شجي
فماج حسناً فوق ما   فيه من التموج
ولاح مثل الذهب المنقوش بالفيروزج
أو ثمر التفاح بين طاقتي بنفسج
وبعد ذا حنوت فوق ردفها المندمج
أضمّه يرتجّ مثل الزئبق المرجرج
حضنته وهو من اللين يروح ويجي
عبل به ضاق مجال حضني المنفرج
ولغت فيه لذة أربت على ما أرتجي(301)

وأن يقول على الحقيقة كذلك:

يا ظبية البان التي تعطو بجيد أجيد
وغادة الحسن التي   ترنو بعيني أغيد

(301) شعراء الغري، الجزء الثامن، 1955م، ص 29-30.

ودمية القصر التي تبسم عن ذي برد
إليك أشكو منك ما أجنّه من كمد
واظمأي لمرشف يسوغ منه موردي
ويا حرارة الحشا لريقك المبرّد
فنوّليني رشفة أبلّ فيها كبدي
وكرِّريها مرة ومرة وزوّدي
ومصة من شفتيك تنقع القلب الصدي
أمتصها فأبدل العقيق بالزمرد
وعضة على أديم خدك المورد
فأنقش التفاح في بنفسج منضّد
وقبلة أطبعها بخدك الغض الندي
فأجتليه فضة مشربة بعسجد
وضمة ألصق فيها جسداً في جسد
أضمّه مجرداً منك إلى مجرد
وأعصر الرمان من نهديك غمزاً بيدي
فيا منى النفس اقصدي وبلغيني مقصدي
ورقِّصي قرطيك في سالفتي ذي غيد
وهززي عطفك لي هزة غصن أملد
ورجرجي ردفك رجة النقا ذي العقد
ثم املأي حضني به يموج مثل الزبد
ووسدي خدك في صدري أو في عضدي
ونقليني منك بين غائر ومنجد
في الخصر في الردف أجول رائحاً ومغتدي
كيما أقضي وطري منك بيومي أو غدي[302]

وأن ينقل واقع نزوة مسرفة في التحلل فيقول:

أنا ظامي الحشا فماذا عليك لو ترشفت ما على لثتيك

---

(302) م. ن، ص 27-28.

أشتهي منك خمرة أحتسيها ... بكؤوس العقيق من شفتيك
كرريها عليّ رشفاً وزيدي ... بعدها قبلة على خديك
ما صنيعي وكلما ذقت منها ... بارداً زدت في ظماي إليك
أهي نار تشبّ بين ضلوعي ... أم هيام أحوم منه عليك
فاجتليها من الثنايا سلافاً ... فهي أحلى من التي في يديك
وأديري عينيك لي ليس إلا ... فهما تغنيان عن قدحيك
ودعيني أضم قدّك غصناً ... بين دعصين من نقا ردفيك
أقطف الجلنار من روض خديك وأجني الرمان من نهديك
وأشمّ العبير في صدغيك ... وأعض التفاح في وجنتيك
أنا أهواك يا فتاة وأهوى ... أن تهزّي ردفيك أو عطفيك
ما ألذ احتضان ردفك ضمّاً ... والتصاقاً بملتقى كشحيك
وانعطافاً أجول بين وشاحيك أداني ... حجليك من قرطيك[303]

ويلاحظ أن جملة من خواطر هذا الغزل العابث تتكرر في القصائد الثلاث حتى كأن الشاعر لا ينفعل قدر ما يصطنع، ذلك أن الأصالة في الفن تجدّد نفسها أبداً. ثم أنه لا مفر من أن يحمل على الصحة كذلك ما يصوغه آغا رضا الأصفهاني من خواطر الغزل الساقط. وبالرغم من أن الأصفهاني لا يتسمح في تحلله قدر ما يتسمح الكيشوان يظل ما يفترض من ضرورة التناسق بين السيرة النقية وحمل ظاهرها الناشز على الصحة قائماً هنا أيضاً. يقول الأصفهاني:

وضعيف خصر قد غدا ... متحملاً للردف وقرا
ونتيجة الهم الطويل هما له صغرى وكبرى
لله ليلة زارني ... فهصرت غصن القد هصرا
وفتحت ضمة ثغره ... ورشفته وهلمّ جرّا
جاهدت في دين الغرام وقد فتحت اليوم «ثغرا»
وشهدت «ذات سلاسل» ... من شعره وشهدت «بدرا»
فأنا الشهيد فلا ترى ... لسواي في العشاق ذكرا[304]

---

(303) م. ن، ص 50.

(304) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 69.

ولعل النشاز في القصيدة لا يجيئها من مضمونها الهابط قدر ما يجيئها من هذا التصنيع الذي يحمل التورية مسؤولية العبث بما اصطلح في تاريخ العقيدة على احترامه. فـ «الثغر» و«ذات السلاسل» و«بدر» لا يصحّ أن تعرض هذا المعرض الواطئ ثم يكون الشاعر محسوباً على شريحة دينية وسيرة نقية إلا أن يكون في المذهب ما يسوّغ كل ذلك.

وفي القطاع كان السيد رضا الهندي وعبد المحسن الكاظمي وآخرون من شيوخ الشعر المعروفين بانتمائهم إلى الشريحة الدينية يتورطون بظاهر غزل ناشز(305) ويتعيّن هنا أيضاً أن يُحمل ذلك على الصحة في ضوء ما قدمنا من مسوّغ يقتضيه. حتى إذا كنا بين يدي نصوص من غزل تقليدي لا يحمل صانعوه هوية دينية حقيقية سواء أكان انتماؤهم إلى شريحة أخرى «صليبية» كما يقولون أم كان «ولاء» اقتضاه انفتاح على المتغيرات لا يعود من اللازم أن يتلمّس المسوغ لتصحيح نشازه. وهو، وإن يصل بعيناته إلى «الظاهرة» نؤثر أن نتجاوز عن شواهده.

أما الوصف فقد أسرف التقليديون في تنويع موضوعه حتى انتهوا بحجم ما نظم فيه إلى حدود التخمة. لقد كان ذلك موصولاً فيما يبدو بالعزلة المزمنة التي كانت تنأى بهم عن أن يتحسسوا آلام المخاض الكبير في الطريق إلى ولادة مجتمع جديد فاحتكوا في إطار الشعر بالتوافه، وكان الوصف أقرب أغراضه إلى طبيعة الفراغ الكبير الذي كان عليهم أن يملأوه.

والحق أن الوصف في دواوين التقليديين لا يقع كله في حدود الاهتمامات الرخيصة فقد ظل فيه ما يحسب على انفعال صادق بلوحة رائعة في الطبيعة، وعلى تعاطف حار مع المجتمع في مأساته وملهاته. ثم يلاحظ وراء ذلك أن الشريحة التي انفتحت في التقليديين على طائفة المتغيرات في الفترة وسّعت حدود الوصف وتجاوزت به إلى كثير من معطيات الحضارة. ولعلنا لا نبالغ إذا قلنا: إن الغرض بعامة كان يتأثر بهذا الانفتاح ويمتد امتداداً طبيعياً إلى ما يوشك أن يحجب الخطوط العريضة التي يعرف بها التقليديون في القطاع.

ويلاحظ في الاهتمامات الرخيصة أن التقليديين تناولوا بأوصافهم جملة ما يقع في حدود الحياة اليومية مما يطعمه الناس ويشربونه ويلبسونه ويتوسلون به في جد أو في

---

(305) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 110؛ وعراقيات الكاظمي، ص 24، 27، 56.

لهو[306]. ونحن وإن كنا هنا في صدد تحديد الغرض وحده نؤكد أن المضمون ـ وسنعرض له فيما بعد ـ ظل في هذه التوافه عادياً إلا في استثناء.

يقول الأصفهاني في محاولة لاستبدال «البرتقال» بـ «من السماء» من صديق له في القطاع:

أهـدت إلـيّ فـلانـة ... منا يفوق على الضرب
بـدوائـر مـن فـضـة ... تبغي كراتٍ من ذهب[307]

ويقول مخاطباً خالاً له ليصرفه عن تفضيل «الباذنجان» على «الطماطة»[308]:

أيها الخال دع طريق العناد ... واتركن أكل أسود كالمداد
لا تفضّل على «الطماطة» شيئاً ... إن شرّ الألوان لون السواد

وفي «الساعة» يقول محمد حسن أبو المحاسن وهو من شيوخ التقليديين في كربلاء:

سمّاعة تعجب ألحانها ... لكنها ليست بسمّاعه
رقّاصها طفل لدى مكتب ... يقرأ في الجزء بتبّاعه[309]

وفي «القلم» يقول محمد رضا المظفر[310]:

ولقد شققت حشا العلوم بمزبر ... ذرب فلاحت بينها الأسرار
غصن تساقط إذ يميس ثماره ... وعليه منه في الصرير هزار
يشدو وأطراف الأنامل دوحة ... أوليس منها تجتنى الأثمار
يبكي فتبتسم الطروس وتنثني ... يشدو فتطرب عنده الأفكار
صل إذا ما ساب ينفث سمّه ... لكن أطراف البنان وجار[311]

وفي الموضوع نفسه يقول محمد رضا الزين[312]:

---

(306) كالبرتقال والعنب والتفاح والشاي والقهوة والعباءة والفروة والساعة والقلم والسيجارة والنارجيلة والسماور والعصا والمسبحة... إلخ.

(307) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 51.

(308) م. ن، ص 59.

(309) م. ن، ص 54.

(310) من مواليد 1904م. الشبيبي الكبير، «القلم»، ص 316-319 من الشبيبي الكبير.

(311) «شعراء الغري»، الجزء الثامن، ص 480.

(312) 1265-1296هـ.

خطيب به الكف اللطيفة منبر | وسوق عكاظ الشعر بعض نواديه
أرى الفكر بحراً لا يجفّ عبابه | وذا القلم السيال بعض مجاريه
فإن شاء يجريه على الناس أنعماً | وإن شاء إنشاء على الدهر يمليه[313]

وفي السيجارة يقول مرهون الصفّار[314]:

سيجارة التبغ في الفم | تكاد أن تتكلم
تقول للشارب احذر | من الدخان لتسلم
فلا يغرنك شكلي | فإن في الباطن السم
وإن بقيت مصرّاً | مدخناً فستندم
فتك الكحول عظيم | وإن فتكي أعظم
بي المدخّن يلهو | وقلبه يتألم
يبكي إذا غبت عنه | وإن حضرت تبسّم
ما قلت عني تباعد | إلا الذي تقدّم
فيا مدخن رفقاً | إن الدخان محرّم[315]

وفي المرآة يقول الشيخ هادي كاشف الغطاء:

أساءت لي المرآة صنعاً وأذنبت | ولست لها ممن أساء وأذنبا
تريني متى لاحظتها متأملاً | نذيراً لنفسي بالفنا لن يكذبا
وإن عرضت لي عن مشيبي غفلة | أرتني شيخاً شاحب الوجه أشيبا
إساءتها عند المشيب إساءة | بها أذهبت إحسانها زمن الصبا
فقد مرّ عصر فيه تبدّى لناظري | محيا إلى كل النفوس محببا
وما المرء مهما كان إلا ابن وقته | يكون بنعمى أو يكون معذبا
وليس بمجديه تذكّر ما مضى | إذا بات في فرش الضنا متقلبا
ولا منجد مثل التصبر للفتى | إذا لم يجد من حادث الدهر مهربا[316]

وله في السماور:

ولست أرى للأنس مثل سماور | سقانا وغنانا بنغمة مزمار

(313) شعراء الغري، الجزء الثامن، ص 266.

(314) ولد عام 1829م.

(315) شعراء الغري، الجزء الحادي عشر، 1956م، ص 298.

(316) شعراء الغري، الجزء الثاني، 1956م، ص 369.

ضللنا سبيل اللهو والليل عاكف ... فلاح الهدى منه على النور والنار[317]

وللسيد مهدي البغدادي في القهوة:

وبنت بنّ جاد فيها لنا ... من آل حام فاحم أسود
كأنني إذ ذقتها لاثم ... خال مليح وجهه أغيد[318]

ولمجيد العطار[319] يصف عصا من عوسج أهديت إلى السيد محمد القزويني:

وإن عصا من عوسج تثمر التقى ... وتورق معروفاً بيمنى محمد
لتلك التي يوم القيامة جده ... يذود بها عن حوضه كل ملحد[320]

والواقع أن الأمثلة في هذه الحدود من وصف الأمور العادية تكاد لا تحصى، ويبقى أن التقليديين ينفعلون بالطبيعة جامدة مرة وينفعلون بها حية مرة، فيقول الحويزي في الربيع:

فصل الربيع تهبّ فيه ورود ... ويطيب فيه من المعين ورود
والأرض تمرع من منابت روضه ... وبها من الأغصان يورق عود
ومن النسيم الغضّ في أزهارها ... منها تزان عوارض وخدود
فكأن وشي الروض فوق متونها ... برد يطرّزه الغمام جديد
وتخال طلع النخل في أكمامه ... هو لؤلؤ في سمطه منضود
لولا الربيع لما تفرّع مونقاً ... كرماً يمجّ دماً به العنقود
فيه من الثمرات ما تهوى له ... كل النفوس بطبعها وتريد
والماء عذب والنسيم مروح ... والعيش غضّ ناعم ورغيد
وبه السنين تذيع بهجة حسنها ... وعلى الأنام بما تشاء تجود[321]

وينفعل بها في الشفق مستغلاً ما يقع في هوامش العقيدة من ربط بين هذه الحمرة الطبيعية والدماء التي أريقت في كربلاء فيقول:

أيها السائل عن أفق السما ... كيف أبدت حمرة في الشفق

---

(317) شعراء الغري، ج 12، ص 371.

(318) شعراء الغري، ج 12، ص 53. وانظر في آنيتها المعروفة في العراق بـ (الدلّة)، ص 134-135 من الأنواء للسيد مير علي أبو طبيخ.

(319) توفي عام 1924م.

(320) شعراء الحلة (البابليات)، الجزء الرابع، 1952م، ص 287.

(321) ديوان الحويزي، ص 160.

قال من لا يعرف الصبح إذا ... شعَّ ضوء من ظلام الغسق
هذه الحمرة تبدو كلما ... تغرب الشمس بوجه الأفق
وصحيح القول عندي أنها ... حمرة عن دمعها المنطلق
لم تزل تبكي دماً أعينها ... لدم فيه ثرى الطف سقي[322]

وكنا من قبل نتشكك في أن ينسب إلى أبي العلاء في ضوء ما يعرف من رأيه في العقائد الدينية قوله:

وعلى الأفق من دماء الشهيدين علي ونجله شاهدان
فهما في أواخر الليل فجران وفي أولياته شفقان

وينفعل بها السيد مير علي أبو طبيخ[323] ذكوات بيضاً تحتضن مرقد الإمام الخالد علي بن أبي طالب وتتفايض بذكريات الكتائب العربية التي نهدت فيها وجالت عليها وخاضت أروع الملاحم فوق ثراها:

هي الذكوات البيض من جانب الحمى ... تلوح بها الأظعان في مهمه تخدو
تجزأ من حصبائها كل لامع ... كما يتجزّا بيننا الجوهر الفرد
وهل ينكر الساري مساحب عرفها ... إذا مرّ مجتازاً وقد شهد الورد
خمائل للنعمان كانت سرادقاً ... يضوع على حافاته الشيح والرند
تطوف بهن الحور مثنى وواحداً ... وقبر أمير المؤمنين هو الخلد
فكم ظللتها دولة عربية ... لها المجد عرش والحفاظ لها جند
وآساد حرب يشهد النقع أنها ... كواكب في ظلمائه حينما تبدو
تحوم عليها للخورنق راية ... ويعذب من ماء السدير لها ورد
وكم نهدت فيها كتائب يعرب ... وجال عليها كل ذي ميعة نهد
عباقرة يروون كل فضيلة ... فلم يخب في قدح العلا لهم زند[324]

وينفعل بها الشبيبي الكبير كروماً ونخيلاً وظلالاً وخرير مياه وهديل حمام فيقول:

آه على القصر شرقياً حييت به ... والوقت في هجمات الأنس مقتول

---

(322) م. ن، ص 165.
(323) ولد في غضون العشرة الأولى من القرن الرابع عشر الهجري وتوفي في 1361هـ.
(324) السيد مير علي أبو طبيخ، \الأنواء، ص 81-82؛ وانظر في هذا الصدد قصيدة أخرى للشاعر نفسه من ديوانه الآنف الذكر تحت عنوان \الربيع، ص 51.

وللكروم وراء القصر مثمرة عقص الجعود وللأعشاب ترجيل
والورق تهدل والأغصان ساجعة وللعناقيد في الأوراق تهديل
مباني الجسر ناجيني على بعد فالقلب عندك رهن الحب متبول
هل السواقي كما كانت مناصلها فبعضها مغمد والبعض مسلول
وهل عرائس ذاك النخل مرسلة على ترائبها تلك العثاكيل
أحبابنا بالحمى إن ضنّ وابله عليكم فركام الدمع مبذول[325]

وينفعل التقليديون بالطبيعة الحية على نحو ما ينفعلون بالطبيعة الجامدة، وكنا قد عرضنا لصور من ذلك في حديثنا المفصل عن مشاركة الشعر الشيعي في الحياة الاجتماعية رفضاً للنشاز في سياقها وتصحيحاً للانحراف في مسيرتها.

ثم يلاحظ في جبهة التقليديين أن الوصف يتجاوز إلى موضوع جديد يؤكد ظاهرة تفاعل ولو سطحي بالمتغيرات. ومن أدلته فيما يظن وصف المعطيات الحضارية المادية، وكان التخلف الشديد في ظل العثمانيين يمهر هذا الوصف بدهش المأخوذ بغرابة هذه المعطيات ويغرقه بالمبالغات. ويلاحظ أن الذين لم يعيشوا تخلف العثمانيين بحكم انتمائهم الزمني للفترة، وقد رافقوا هذه المتغيرات في ألفة لها اقتناعاً بضرورة وجودها وراء النهضة العلمية في الغرب لم ينفعلوا بها على هذا النحو الذي يلاحظ في موقف التقليديين منها وكان ذلك سبباً في أنها لم تجد مكاناً في دواوينهم. وحين وجدته، وهو نادر فيما نعتقده تحوّلت من ظاهرة حسية إلى ظاهرة تأملية، وتجاوزت أحياناً إلى حديث فلسفي يشكّك بجدوى المعطى الحضاري المادي في إشاعة الطمأنينة والقضاء على القلق في حياة الجماعة! والذين وصفوا السيارة والقاطرة والباخرة والطائرة والبرق والمذياع والهاتف والحاكي كثيرون في القطاع التقليدي، وكان في طليعتهم الشبيبي الكبير الذي يوشك أن يحتك بجملة هذه المكتشفات مما انتهى إليه الغرب في إطار حضارته المادية. ففي الطائرة يقول هذا الشاعر الكبير:

طير من الخلق الحديث تناسلت ومشت على سنن الحديد الأبدع
تتساءل الأكوان عن تكوينها في أي معمل فكرة أو مصنع
ويميس من ورق الحديد بمعجز يصبي ومن قطع الزجاج ببرقع
وقفت على الزيات تطلب ريها منه فكال شرابها بالأضوع

---

(325) الشبيبي الكبير، ص 313.

اللّه يا بنت البخار بناحل أضناه عدوك للمغار الأشسع
أشبهت حائمة القطاة يغرّها لمح السراب على اليباب البلقع
أحمامة الوادي بشرقي الحمى إن كنت مسعدة الحزين فرجّعي[326]

ويقول في البرق:

عذرناه عن نبض البروق يجسّه ونسأله في الأفق ما لمعانه
وهذا ابنه في السلك أصبح محضراً لما غاب عن لوح الخيال بيانه
لدى ومضه يستوعب الأرض سيره ولم يثنه عن مقصد خفقانه
يكلم من في الشرق منه مبلّغ قريب وفي الغرب البعيد لسانه[327]

ويقول في المذياع:

يحدثهم في الغرب والشرق مطرق ولم يحوِ كالإنسان روحاً ولا نفسا
فيجهر بالأنباء حيناً وتارة يسرّ إلى الآذان أنباءها همسا
يراقبها الجمهور حتى كأنما يراعي لنجواها فرائضها الخمسا
إذا زاولت فصحى اللغات فقل أتت بما يعجز المنطيق ناطقة خرسا
وما اضطربت في نطقها أو تلكّنت فصاحتها إلا إذا اضطربت طقسا[328]

ويقول في الباخرة:

ومنبعث في البحر يفزع حوته ويصدئ مرآة السماء دخانه
تحلق قصراً من حديد صفاحه على لجّ بحر لم يفض فيضانه
فقل فيه طرف لو ترحّب متنه وناء بأعداد الشعوب لبانه
ركاباه فوق اليم يكتنفانه وفوق مناط القلب يرخي عنانه[329]

ويصف الغواصة من خلال مقارنة بينها وبين الباخرة فيقول:

أسيدة البحار ملكت سطح البحار وما ملكت له قرارا
أتى من جسّ عرق القعر منه فمحّصه اختباراً واختيارا
وفرّق بين نسناس وحوت وألّف فيه أمواهاً ونارا

---

(326) الشبيبي الكبير، ص 321.

(327) م. ن، ص 320.

(328) الصفحة نفسها من م. ن.

(329) م. ن، ص 322.

تغيب الشمس عنهم في ضحاها فتضحي الكهرباء لهم نهارا[330]

ويستعرض أبو المحاسن الكربلائي طائفة من هذه المخترعات في قصيدة يديرها حول العقل وآثاره فيقول:

لك خلّ على الوداد أمين صادق العهد بالوفاء قمين
هذّبت طبعه صروف الليالي مثلما هذّب السيوف القيون
حلّ في أشرف المعادن طبعاً فهو فيهن جوهر مكنون
أنزلته القلوب منزل صدق فهو في مصره العزيز المكين
أوتي الحكم فهو يقضي بعدل وله العز فيه والتمكين
كلما أنفق المثمّر منه زاد كنز المعارف المخزون
ملك في ممالك النفس يجزي بصلاح قانونه المسنون
قد تجلّت آثاره لعيان وتوارى فما تراه العيون
هو ضد الهوى يصدّ وينهى عنه والقلب بالهوى مفتون
أرخص الجهل قدره وهو علق عند أهل الحجى نفيس ثمين
هو والعلم فرقدان وكل من سنا ألفه له تزيين
وبمرآته الصقيلة تبدو صور الغيب تجتليه الظنون
إن دجا الليل وهو شك جلاه لمعان الصباح وهو يقين
من قديم له حديث مع النفس ولكن ذاك الحديث شجون
قوة أظهرت غرائب فعل أعجز القول وصفها المستبين
حمل العلم من سناه وميضاً فأضاءت معارف وفنون
ملك البحر والهواء فأضحى وله بعد في الفنون شؤون
سل به الكهرباء تلق لديها منه أسرار حكمة لا تبين
قبس البرق منه لمعة برق يتهاداه سلكه الموضون
أصبح الشرق عنده وهو غرب فسواء «باريسها» و«الصين»
وسل البحر كيف خاض غمار البحر في قوة البخار السفين
ماخرات من المحيط عباباً زاخراً لا يعوم فيه النون
يتدرّعن بالحديد ويقذفن بنارٍ بها الحديد يلين

---

(330) الصفحة نفسها من م. ن.

وسل الجو كيف طار إليه ... بأساطيل حصنهن حصين
هن فوق السحاب أدركن شأواً ... قصّرت دونه السحاب الجون
حلقت في السماء فهي نسور ... طائرات لها السماء وكون
واستقلّ القطار يطوي من الأرض فجاجاً مزارهن شطون
تنثني الريح مذ تجاريه حسرى ... وهي زيافة المهب أمون
ما تراه العيون إلا اختلاساً ... لمحة ثم يشكل التعيين
أسد بالزئير يحمي حماه ... وله سكة الحديد عرين[331]

والحق أن أبا المحاسن وإن افتقر إلى شاعرية عملاقة كشاعرية الشبيبي الكبير، حاول أن يتجاوز في الوصف إلى أكثر من النقل الحسي، أي حاول أن يربط بين الظاهرة الحسية وما يقع في هوامشها السطحية من خواطر تأملية، وهو الذي ظل يفتقر إليه زميله بالرغم من طاقته العجيبة على الصياغة البارعة.

وكان شعراء آخرون في القطاع يصفون هذه المعطيات في حدود المرئي من حقائقها الحسية[332] ثم لا يضيفون إلى ذلك ما يشعر بأنهم يتجاوزون الانفعال بِعَرَضِها السطحي إلى الانفعال بجوهرها العميق.

يقول السيد محسن القزويني في وصف السيارة منتفعاً، فعل الحويزي من قبل، بما يرد في هوامش المذهب من مأثورات تقع على معنى المبالغة الشديدة في حب «علي»:

أمت لمرقد حيدر سيارتي ... وطوت أديم الأرض في خطواتها
أحشاؤها احترقت بجمرة شوقها ... فتعجّ عند السير في أصواتها
وعلى حشاشتها تحدّر دمعها ... فغلت مياه العين من زفراتها
واستنشقت أرج الإمامة فانجلى ... عنها الشجى واستشعرت بنجاتها
واستوقفت حركاتها في بقعة ... من قبل موسى قد رأى آياتها[333]

والكاظمي على شهرته لم يكن يتميز في وصف المكتشفات التي قصد بها أن تخفّف من عناء الإنسان وتوفّر له الرفاه فهو كغيره من شعراء القطاع يقف عند حدود المنظور من حقيقتها ثم لا ينفذ إلى «جدليتها» وكان واضحاً للذين نشأوا في ظل

---

(331) ديوان أبي المحاسن الكربلائي، ص 260-262.
(332) الخاقاني، البابليات، الجزء الرابع، 1952م، ص 325.
(333) م. ن، ص 224.

المتغيرات أن الظاهرة الحضارية في طبيعتها المادية تحمل أبداً بذور صراع بين المتناقضات! ولعلهم من هذا الملحظ استبطنوها ولم يستظهروها ذلك أن الاستظهار وحده كان يمثل انتماء إلى فترة سطحية الثقافة. ومع الشواهد يؤيد الكاظمي ما نذهب إليه فيقول في وصف الباخرة:

وعجنا راكبين اليمّ فلكاً ... وهل أغنى الفوارس ذا الركوب
بواخر من بنات الماء شمّاً ... على هام السحاب لها سحوب
تحلق كالعقاب بنا وتهوي ... هويَّ الطود أوهته الخطوب
ولم يرع الحشا منا ومنها ... صعود بالعواصف أو صبوب
تكفّ الموج وهو بها محيط ... نزاع النفس لاقتها شعوب
ومن عجب على الأمواه تطفو ... وبين ضلوعها أبداً لهيب(334)

وفي وصف آخر لها ينتقل منه إلى وصف القاطرة يقول:

وعلى تلكم اللواتي خطاها ... صائبات قليلة الأخطاء
رائحات بسيرها غاديات ... شاغلات الأصباح والأمساء
قاطعات البحار طولاً وعرضاً ... بين صيف يعودها وشتاء
فَكَأنَهَا في أخريات الليالي ... أوليات الخدور في الأحياء
كل قاريةٍ توشّح في حمراء جاديةٍ وفي صفراء
وسماوية ترصّع بالأنجم في كل ليلةٍ ليلاء
وكأن الرايات حمر جمال ... لُخنَ من فوق قبة حمراء
أو طيور خضر وحمر يرفرفن على الوكر فوق عالي البناء
أبداً تنطح الرياح بخيشوم وتغري به عباب الماء
ما أحرّ الضمير منها وما أبرد ظهرانها من الارتواء
يغمر الماء نصفها السُّفْلِ والأعلى مجال الأرواح والأنداء

وإلى هنا يكون قد انتهى إلى وصف القاطرة فيقول مغلباً ما تجرّه وراءها وهو القطار:

من يساوي به المراكب في السير وما كل مركب بسواء
مرعد مبرق ولا رعد في السحب ولا بارق يلوح لرائي
بأخي البرق لقّبوه وأين البرق منه إن مرّ في الفيفاء

(334) مهدي البير، الكاظمي، مطبعة الزعيم، بغداد 1961م، ص 92.

ساحباً خلفه قصوراً كما ذاك وراه سحائب الأنواء
من رأى قبلها المقاصير تسري هو ما في المفازة البهماء
فإذا جاز أو دنا من ربوع ناحَ نَوْحَ الحزينة الثَّكلاء
وإذا همَّ للرحيل دعا القوم فكان الجميع طوع الدعاء[335]

وقد ظل هذا الوصف في كل مستوياته متهماً بسطحية التجديد لأنه ظل يسترفد لمضمونه أخيلة لم يغادر الشعراء متردماً فيما نسجوه منها لوسائط النقل العتيقة. ويبدو أن هذه التهمة لاحقت ما كان يصاغ من هذا الوصف في غير العراق فقد كانت ميمية الشيخ عبد الحسين صادق في السيارة ورائيته في الباخرة والقاطرة وهما من «عاملياته» تثيران عاصفة من النقد لعل الذي يعنينا منه هنا أن الذين تلمسوا التجديد فيهما أحالوه على سطحية الانفعال بالمتغيرات وكان دليل ذلك في نظر هؤلاء أن خيال الناقة ظل يتلامح في خاطر القصيدتين بالرغم من أنهما تساقان لضرب جديد من وسائط النقل[336]. والواقع أننا لا نذهب هذا المذهب في تقويم الظاهرة الشعرية وإن كان له ما يسوّغه. ذلك أن التقليديين وقد فوجئوا بهذا التطوير المذهل في آلة السفر لم يكن بد في إطار الوصف الشعري من أن تقع مقارنة منطقية بين ماضي هذه الآلة وحاضرها أو لم يكن بد من أن تتسرب أخيلة من هذا الماضي لتضع هذا الحاضر في بؤرة ضوء أقوى.

ويبقى أن الذي يدعو إلى إحالة التجربة على التقليد هو أنها لا تتجاوز حدود المنظور من الظاهرة ويبدو أن مستوى الفترة لم يكن متخلفاً جداً من الزاوية الثقافية[337] وكان على هؤلاء الشعراء الكبار أن يوغلوا، ولو قليلاً، في الأعماق! لقد كان كل شيء مهيئاً لتجربة وصفية غنية وكان هذا وحده الذي يعوزها. والحق أن ما كان يشيع من معطيات الفكر الجديد على قلته في الفترة جدير بأن يمتد إلى تجربة الشعر بعامة ليغنيها وينقلها من حدود السذاجة إلى حدود التعقيد لولا ما يلاحظ في الوسط الديني ـ وكان يمثل كثافة القطاع الأدبية يومذاك ـ من سلطة المأثورات التي

---

(335) م. ن، ص 91-92.

(336) علي الزين، أوراق أديب، بلا تاريخ، ص 106-111.

(337) أصدر آغا رضا الأصفهاني كتاباً نقد فيه فلسفة داروين وكان هذا يشير إلى أن الأفكار الجديدة تسربت إلى الوسط الديني ودفعته إلى أن ينشط لتقويمها ولو من زاويته الخاصة. ديوان أبي المحاسن، هامش 221، ص 119.

لا تقبل الجدل، وقد ظلت تفرض نمطاً معيناً من الاستيعاب ممهوراً أبداً بطابع السلب، وكان على نمط آخر منه ممهور بطابع الإيجاب أن تحمل له المتغيرات رخصة اجتياز عبر المسلمات الدينية. وفي هذا الضوء لم يستطع «دارون» أن ينفذ بنظريته إلى القطاع، وكانت المأثورات تحول دون أن يتسلل إلى الأذهان على حقيقته. بل كانت تعدُّ له على لسان آغا رضا الأصفهاني مثلاً نقداً مستفيضاً لفلسفته، وتعدُّ له على ألسنة الشعراء نقداً آخر ينطلق إما من فهم ساذج لقوانين النشوء والارتقاء، وإما من فهم ساخر بها.

يقول أبو المحاسن الكربلائي في الرد على دارون والطبيعيين:

نحن ننمى إلى الشريف ويأبى مجدنا نسبة الأصول الوضيعه
«فلدارون» للقرود انتماء ولنا الفخر بالجدود الرفيعه
صرعت منهم العقول وعاث الوهم في تلكم العقول الصريعه
إن خلق الإنسان صنع حكيم جل أن تدرك العقول صنيعه
لا يغرنّك السراب وهذا منهل فامشِ في طريق «الشريعه»
إن نشو ارتقائنا هو قول فاسد وهو من فساد «الطبيعه»(338)

ويقول في تقريظ «نقد فلسفة دارون» للأصفهاني:

أكبر الفيلسوف نقدك لما أن رأى آية الكتاب الكبرى
إن يكن عاد للطبيعة عبداً فلقد عدت بالشريعة حرا
حجج صدّعت بنور هداها ليل شرك من الضلال اكفهرا
كنت نعم النصير للدين لما هتف الدين قائلاً لك نصرا
قال قوم بأن «شبلي شميل» ليث غاب فقلت صادف «بشرا»(339)

وواضح أن الكربلائي ينطلق في نقده لدارون من مسلماته الدينية والقبلية، وتلك في مناهج البحث العلمي ظاهرة سذاجة! وكان يبدو مقبولاً لو أن الكربلائي اصطنع في نقده لدارون ما اصطنعه الشيخ عبد الحسين صادق الذي يقول في الغرض نفسه:

من شباب إلى اكتهال إلى شيخوخة وهي للمحاسن نحس
ذاك أمر جار على سنن الفطرة لم يجهلاه جن وإنس

---

(338) ديوان «أبي المحاسن الكربلائي»، ص 138.

(339) م. ن، ص 119. و«شبلي شميل» صاحب كتاب «النشوء والارتقاء»، وللشيخ آغا رضا رد عليه. و«بشر» هو بشر بن عوانة قاتل الأسد في قصيدته المشهورة.

فهبوط الإنسان للقرد أولى أن يقولاه «دارون وولس»

فقد ظل هنا ما يسوّغ النقد في الظاهر انطلاقاً من بدهية شديدة الوضوح في الحياة الطبيعية وهي أن الإنسان ينحدر إلى الأسوأ ولا يبدأ منه، ومع ذلك فنحن هنا أيضاً ما نزال بين يدي دليل هو أقرب إلى أخيلة الشعراء. والحق أن الذين انتفعوا بالمتغيرات الفكرية فيما بعد انتفاع تعميق، كانت لهم في معطى الحضارة المادية تجربة وصف بارعة تتجاوز المحسوس في الظاهرة إلى تهميشها بالفلسفة وإغنائها بالتأمل! والشرقي خير من يقدِّم الدليل على ذلك. وإذا كنا مضطرين لأن نستبق الحديث في غرض المجددين من شعراء القطاع فذلك لأن المناسبة تقتضيه. يقول هذا الشاعر الكبير في قصيدة يعقدها «للسيارات في بلاد العرب»:

تركت مصر جازيات من السرب مساء وأصبحت في زرود
في سواقي الفرات إغتسلت صبحاً وعصراً تيمّمت بالصعيد
اطمأنت مجالس الغيد فيها وهي تجري كأنها في ركود
مثلما هن في جناح من القصر جلوس لولا ارتجاج النهود
قفص من بلابل عبر النهر زفوفاً أو سلة من ورود
روعة الفن حين يهبط في الوادي بأطيارها وحين الصعود
معجز راكض على الأرض يحكي قصر بلقيس مقبلاً من بعيد
مر في تدمر يريد سؤالاً عن سليمان هدهد من حديد
وبريد من الحديد طوى الأرض بعدو يُنسي حمام البريد
فرفر الريم هارباً مذ رآها وهي تطوي الأغوار بعد النجود
هارباً من بلية تخبط الأرض عليه بحفزة ووئيد
ودواليبها تطوت على الأرض وفحّت مثل الأفاعي السود
لأزيز الصحى الذي سحقته واصطكاك الجلمود بالجلمود
جلبة مثل غرفة من زنوج رقصت في محلة من هنود
بعد أن فوزت به مستشيطاً باذلاً للنجاة أقصى الجهود
بربرت خلفه فطاحت قواه ورأى الأرض كفة من قيود
فارتمى حائراً بعين تذيب الصخر مستعطفاً بلية جيد
لعن اللّه كل صيد كهذا شوهة بوهة له شر صيد
إن بعضاً من ذا التربص بالخشف قبيح حتى بصيد الأسود
رعن نجداً لما رفلن بنجد سائرات في موكب ابن السعود

ولتعبيد قومنا حفّزوها | لتجوز الدهنا بلا تعبيد
أرعيل من الشياطين غاز | أرض عاد وناشد عن ثمود
هي غول في العدو تنزو جبالاً | وهي جن تخاطفت في البيد
ذهبت دولة الذلول بصنعاء | وولّت أيام خيل زبيد
خيلاء الميدان راحت وبادت | حلبات الفرسان في كل عيد
أين ذاك الرعيل في مرقب الثغر وأين انزوت سرايا الحدود
ما أحيلى العقيد في أول الخيل ويا عظم موكب للعميد
زينة الحي قد تلاشت وقد ودّع جيلي أحلى مزايا الجدود[340]

فنحن هنا بين يدي وصف يمتح من الحياة بأكثر من رشاء. وواضح أن المحسوس في القصيدة، وإن مثل بعض أبعاد الموضوع، لا يبدو أنه يمثل بعده الكبير، وكان الذي يمثله فيما يظن، هذه اللمحة التي تستبدل الحديد بنبض الحياة في هدهد اجتاز الآفاق بين سليمان وبلقيس ذات يوم. وهذه العاطفة الإنسانية التي ترفض أن يُتربّص بآلة الحضارة حتى بالمفترس من وحش البادية فضلاً عن حيوانها الضعيف. ثم هذا الحنين الجارف للعودة إلى الهدوء ولو في ظل التخلف. وأخيراً هذا القلق المشروع على المصير العربي وراء ما يمكن أن يجرّه عليه التطور الكبير في الآلة من خطر!

وفي الغرض الشعري غير هذا وذاك نمط كان قد افتتن به التقليديون حتى عاد لازمة للقادرين منهم على الربط بين الظواهر وتلك خصيصة ذكاء استطاعت أن تفرز في القطاع طائفة عرفت بقدرتها الفائقة على أن تستغل ثقافتها حتى في حدود الاختصاص الضيق وتنقلها في صياغة رشيقة والتفاتة بارعة إلى صورة فنية أو إلى نكتة أدبية إذا افتقرت إلى نِسغ الحياة لا تفتقر إلى حنوط المومياء. وكان يلاحظ أن الذين تميزوا في القطاع بهذا الغرض كانوا يمتون بأصولهم إلى «الآرية». ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن تصحّح هذه الظاهرة مقولة الاستشراق القديمة، وهي مقولة ظلت تؤكد أن هذه الآرية تحتكر وحدها دون السامية سعة الخيال وطرافة الابتكار.

ومهما يكن من أمر فإن الأصفهاني كان في طليعة الذين عرفوا في القطاع بالبراعة في صياغة النكتة الأدبية[341] وينبغي أن نؤكد أن هذه النكتة لم تقع نظيفة دائماً! وكان

(340) الشرقي، عواطف وعواصف، ص 210-211.

(341) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 46. ويظن الأستاذ الخاقاني أن ذلك مردود إلى توفره على جملة ما في الأدب الفارسي من الطرائف. انظر الصفحة نفسها من م. ن.

ما فيها من نشاز أحياناً هو الذي يمنحها طاقة أكبر على أن تعجب وتطرب. وتلك مسلمة سيكولوجية فيما يبدو. وبصدد الشواهد يلاحظ أن الأصفهاني يستغل ثقافته العروضية فيقول موجهاً بل مورّياً:

من لي بأن أقطف من خدّه ... ورداً بدا في روضه الناضر
الورد في وجنته وافر ... والقطف قد يلزم للوافر[342]

ويستغل ثقافته البلاغية فيقول مجنساً ومورياً معاً:

وبنفسي من الجوار فتاة ... ذات ثغر به لذي الجوى ري
قد رعيت الحقوق منها وإني ... لم أزل راعياً حقوق الجواري[343]

ويستغل ثقافته النحوية فيقول:

سلطان حسن طرفه عامل ... بالكسر في قلبي فكيف الحذار
أدرك في عامل أجفانه ... ضعفاً فقواه بلام العذار[344]

ويغني التورية بثقافته المنطقية فيقول في رجل أرسل له صورته:

لقد كنت مشتاقاً إلى وجهه الذي ... يزول به همّي ويكمل لي أنسي
فرتبت من فكري قضايا كثيرة ... فما أنتجت تلك القضايا سوى العكس[345]

وواضح أن القضية وعكس القضية من مصطلحات المنطق و«العكس» في العراق هو صورة الرجل.. ويكتب إلى صديقه الشيخ علي كاشف الغطاء طالباً كتاب «الجاسوس» على القاموس فيقول مورياً أيضاً:

يا من بفيض أكفه وعلومه ... أغنى الورى طراً عن القاموس
ما في فؤادي غير حبك قاطن ... فابعث إذا كذبت بالجاسوس[346]

وفي سياق النكتة الأدبية يتغزل أحياناً فيقول مستغلاً هذه المرة مصطلحات مذهبية:

عذيري ممن كلما ازددته هوى ... وحباً يزد بالرغم بغضاً على بغض
لئن كان أضحى ناصبياً فؤاده ... فقلبي فيه قد تديّن بالرفض

---

(342) القطف هو إسقاط السبب الخفيف مع إسكان ما قبله. «شعراء الغري»، ج 4، ص 65.

(343) الصفحة نفسها من م. ن.

(344) العامل الضعيف قد يقوّى باللام. انظر الصفحة نفسها من م. ن.

(345) م. ن، ص 71.

(346) م. ن، ص 71-72.

سأقطعه والمرء يقطع بعضه   إذا كان حفظ الكل في القطع للبعض

وكان أخطر ما في طرائف الأصفهاني أنه لا يتورّع من استغلال الرمز الإسلامي الذي ألف المسلمون احترامه ولو بعيداً عن المذهب وصولاً إلى الصيغة النموذجية للطريفة[347].

وفي القطاع كان آخرون غير الأصفهاني يحتكون بهذا الغرض ويظهرون براعتهم في تصيد فرائده، فالسيد مهدي البغدادي مثلاً، وقد سبق أن عرضنا لهجائه وحاولنا أن نتلمّس تعليلاً لصوره الهابطة ينتمي إلى هذه الفصيلة من شعراء النكتة الأدبية. يقول مثلاً حين يرى طيراً يرفرف على رأس السيد محمد القزويني وكان من زعماء الشريحة الدينية في النجف:

أتعجب للطير إذ رفرفت   بمغناك ممسية مصبحه
رأتك سليمان هذا الزمان فصفّت على رأسك الأجنحه[348]

ومن طرائفه ويبدو أنه يستعير المعنى هذه المرة من الفارسية:

عرج النبي إلى السماء وعرشها   وعلا علي كتفه في المسجد
فلتنصف الحالين من أعلاهما   وطء السما أم وطء كتف محمد[349]

وواضح هنا أننا بصدد غلو مصطنع لا يقع في صلب العقيدة قدر ما يقع في هوامشها بل قدر ما يقع في «ميثيولوجيتها» إذا جاز التعبير. وإذا كان البغدادي، في الهجاء، يستمرئ الفحش، ولا يجد فيه ما يغضّ من انتمائه إلى الشريحة الدينية فقد كان يستمرئ هنا أيضاً ولا يتورع من أن يقول لصديقه السيد حسين القزويني الذي تجاهله مرة فلم يدعه إلى وليمة أقامها لنفر من أصدقائه:

أراك قطعتني ووصلت غيري   فلا تجدي لشر أو لخير
أتعلم يا لحاك اللّه أني   منعت اليوم عن وزّ وطير
خصيت عن «المخاصي» لا لذنب   بذا مني وعن طير «الخضيري»[350]
فإن أرسلتها عجلاً وإلا   فإنك والمخاصي عند...[351]

---

(347) سبق أن أشرنا إلى هذا من قبل.

(348) شعراء الغري، الجزء الثاني عشر، ص 47.

(349) م. ن، ص 53.

(350) هو نوع من الطيور يكثر في العراق.

(351) «شعراء الغري»، الجزء الثاني، ص 66.

ونمسك عن أن نملأ الفراغ فالكلمة معروفة، ويتكامل معها التعبير فيدل في العراق على عدم المبالاة! والواقع أن البغدادي لم يكن بدعاً في استمراء الفحش هنا أيضاً وإنما كان يستمرئه معه جملة الذين حسبوا على غرض الطريفة أو النكتة المستملحة في القطاع.

والطالقاني يداعب هو الآخر بالخاطرة الذكية فيقول مستفتياً بعض أصدقائه من علماء النجف:

افتنا يا أيها الشيخ فقد أشكل الأمر وقل لا تختش
نال رقي خال سلمى هل ترى يملك الحر غلام حبشي[352]

ويستغل ما يقع في اختصاصه من «مقولات» فقهية في صياغة النكتة فيقول:

قد بان لي أن ابن قاسم قاتلي إذ لم يكن لي من هواه مناص
جرح الفؤاد بلحظه فجرحته في وجنتيه والجروح قصاص[353]

والشيخ مهدي الحجار وهو في القطاع من كبار الشعراء ومشاهيرهم يصطنع النكتة الأدبية أحياناً ترشيحاً لقضاء حاجة أو تلميحاً يلطف من قسوة التذكير بالنشاز. فعلى المعنى الأول يكتب الحجار أو أستاذه المجتهد الكبير الشيخ أحمد كاشف الغطاء طالباً «سفينة النجاة» وهي رسالته العملية التي تشتمل على آرائه فيما تمسّ إليه حاجة الناس من معرفة للحكم الشرعي في شؤونهم الخاصة والعامة:

يا أحمد الفضل الذي أخلصته ودي فأسعدني على حاجاتي
أنا قد غرقت ببحر علمك والندى فابعث إليَّ سفينة «النجاتي»[354]

وعلى المعنى الثاني يكتب إلى مرجع الإمامية في زمانه السيد أبي الحسن الأصفهاني فيقول:

يا أيها المولى الذي لم تزل أخلاقه تزري بنشر العبير
إني أخلصت لكم بالولا مذ كنت شيعياً بحب «الأمير»
لكن من ودّكم مخلصاً فأكله الملح وخبز الشعير[355]

---

(352) م. ن، ص 188.

(353) الصفحة نفسها من م. ن.

(354) م. ن، ص 209.

(355) م. ن، ص 210؛ و«الأمير» تورية بصهر الأصفهاني الذي كان يعتمده في توزيع الأعطيات.

وحتى أبو المحاسن وهو شخصية عرفت بالرصانة في القطاع سقط في شراك النكتة وتجاوز بها إلى صورها الواطئة. وكان يبدو أن ما يلاحظ من إقبال شديد عليها مردود إلى أنها ظلت تقترن بأعلى مستويات الشاعرية. ولعله من هنا كان أبو المحاسن يحتك بها وإن متحلّلة من الضوابط الخلقية انتساباً بشاعريته إلى هذا المستوى! يقول أبو المحاسن مستغلاً ثقافته النحوية في توجيه بارع وإن عدّ في الطرائف الهابطة:

قالت أرى عضوك مسترخياً   وكنت ذا طعن وذا وخزه
قلت اهمزيه إنه لازم   وقد يعدّي فيك بالهمزه(356)

وأخيراً فإن الغرض التقليدي بعامة لم يكن قريباً من هموم الناس وهم في الطريق إلى صياغة جديدة لمجتمع المتغيرات. لقد كان التقليديون ـ ولا مفرّ من الاستثناء ـ يعيشون في غير زمانهم. وبعيد جداً أن يتلاقى انتماء إلى مجتمع يعاني مخاض ولادة جديدة لذاته وتيار شعري يدفع بالسيد رضا الهندي مثلاً أن ينثر أفكاراً في عتاب الأصفهاني وكان من أقرب الناس إليه ثم يكون في هذه الأفكار من دقة التصنيع أن تتحوّل كلها إلى شعر ينتظمها من بحور الخليل مجزوء الكامل! ونحن نؤثر أن نضع الشاهد في مدى النظر تأكيداً لما يتطلبه التصنيع على هذا النحو من فراغ يشير هو بدوره إلى عزلة التقليديين عما كان يضطرب في الحياة من أحداث كبار. يقول الهندي نثراً:

«لو كنت يا كلمي، تطيق الوصف عن ألمي، وتنبي عما أقاسيه بكيت لما ألاقيه، وحسبي من موجع الآلام، أن تجري مع الأيام، صحبي وأقاربي، ومباعدي ومقاربي، فالكل حربي من بعد سلم، هل فؤادي طود حلم أم لقلبي صبر على هجر (الرضا) وجفاه، بعد زوال كربي بوفاه، لا أدري تناسى عهده ليكون عتبي إياه ينجز وعده، أم مال عن عهد المحب، فيضيع فيه العتب كيف ودأبه الحب، دأبي فيه، وليس يحول عما يصطفيه، فإن حبي إياه، لو لم يقترن بوفاة، كنت قضيت نحبي هما، وذابت مهجتي غمّا، وها قد جئت أنبي رب المعالي، مجملاً من شرح أحوالى وربي بالحال

(356) ديوان أبي المحاسن، ص 123.

أعلم، وهو أرحم وهو أكرم وهو حسبي»[357]

ويتحول هذا كله إلى مجزوء الكامل على النحو التالي:

لــو كـنــت يــا قــلــمــي تــطــيــق الــوصــف عــن ألــمــي وتــنــبــي
عــمــا أقــاســيــه بــكــيــت لــمــا ألاقــيــه وحــســبــي
مــن مــوجــع الأيــام أن تــجــري مــع الأيــام صــحــبــي
وأقــاربــي ومــبــاعــدي ومــقــاربــي فــالــكــل حــربــي
مــن بــعــد ســلــم هــل فــؤادي طــود حــلــم أم لــقــلــبــي
صــبــر عــلــى هــجــر الــرضــا وجــفــاه بــعــد زوال كــربــي
بــوفــاه، لا أدري تــنــاســى عــهــده لــيــكــون عــتــبــي
إلخ...

ولم يكن الهندي واحداً وإنما كان عينة وكنا قد أكدنا من قبل أن التقليديين في القطاع نموذج واحد تتكرر صورته ويختلف إطاره.

2 ـ وحين ننتهي إلى «الكلاسيكية المجددة» أو إلى «التجديدية المحافظة» ننتهي إلى غرض شعري يتغير تغيراً جذرياً فيما يبدو. وحتى الذي ظل يحمل طابع القديم منه قهرته المعاصرة، في الغالب، على أن يتحول إلى غرض (وسيلة) وكان من قبل غرض (غاية). ولكن الواقع أن الذين يمثلون هذا التيار في القطاع نمطان:

أ ـ نمط يمثله على الجملة لأنه لم يستطع بالرغم من انفتاحه على الجديد أن يتحرر تحرراً كاملاً من تأثير القديم في غرضه، وكان بين المنسوبين إليه طائفة واسعة الشهرة يجيء في طليعتها: الشبيبي الكبير، وعبد الحسين الحلي، ومحمد حسين كاشف الغطاء، وعبد المحسن الكاظمي، وحميد السماوي، وعبد المنعم الفرطوسي، وعبد الحسين الأزري، وأبو المحاسن الكربلائي، ومحمد علي اليعقوبي، ومحمد رضا كاشف الغطاء، ومهدي الحجار، وعبد المهدي مطر، وعلي الصغير وآخرون كثيرون يصعب حصرهم، وهو على وجه الدقة حصر لا يمثل في صلب البحث ضرورة.

وبصدد الشواهد نلاحظ أن الشبيبي الكبير مثلاً يمدح ويهنئ، ويعزي، ويبكي

---

(357) «شعراء الغري»، الجزء الرابع، ص 85. وانظر في تأكيد هذه الظاهرة قصيدة السماوي في مدح النبي (ص) من شعراء الغري، ص 487-488. فقد التزم فيها الحروف المهملة ومطلعها: أهواه سمح الوعود أمرد أعطى مرام الورود أم رد.

الحسين ويستنهض المهدي، وتلك ظاهرة نزوع إلى القديم في إطار الغرض ثم ينتقل بموضوعه إلى المجتمع المغلوب على أمره مستشعراً واجبه في التوعية والتعبئة فيقول:

ماذا دهى هذي البلاد أما بها ... أذن تصيخ لمنذر ومؤذّن
أخذوا بظلماء الشكوك وجانبوا ... بلج الصباح ويقظة المتيقن
كالركب تاه وحوله شمس الضحى ... فانحاز عنها للظلام المردن[358]
غرسوا البقاع الطيبات فشوكها ... بعيونهم وثمارها للمجتني
ماذا جنى أهل العراق فأصبحت ... جناتهم نزهاً لجيرة لندن
ومن الغرائب أن دار نعيمها ... لهم ونار جحيمها للمؤمن
أوطاننا اللاتي إذا بعنا لها ... هذي النفوس عزيزة لم نغبن
مهما أسلنا في ثراها من دم ... غلب الشقيق على بنات السوسن
طولي علا فبنوك آل رزانة ... ما روحموا في آل قوم أو بني[359]

ويتجاوز به إلى النشاز الذي يلاحظ في إطار الحكم عمالة، وتسلطاً وإفقاراً فيقول:

من للثغور التي جفّت مواردها ... ترشفته أباريق وأكواب
يهني الجباة ـ فلا خفّت جبايتهم ـ ... ثقل العياب وفيها الخزي والعاب
ما أن أراحوا مطاياهم وأنفسهم ... إلا غدت تعقب الراحات أتعاب
أبقت مآتم في الأكواخ تندبها ... وفي القصور لها عزف وإطراب
اللّه يا سالبي العريان جلدته ... ففي قضايا القضا سلب وإيجاب
ماذا يكابده المظلوم من جنف ... تفنّنت فيه حكام وكتّاب
تلك الدوائر كم تبقى وما ثبتت ... فيها من العدل والإنصاف أقطاب
دبّت عقاربهم واللسب شيمتها ... ورقش أقلامهم في السمّ تنساب[360]

ويحاول أحياناً أن يغني تجربته الوصفية بالتأمل، وقلما أضاف إليها من قبل هذا البعد الحضاري الذي يمنحها هوية تجديد[361] فيقول في الطائرة:

رحى بأعالي الأفق لكن دقيقها ... جسوم شعوب في الثرى وقبائل
إذا أرعدت ما بشّرت بإغاثة ... وغيث ولكن أنذرت بالزلازل

---

(358) المردن: المظلم.
(359) الشبيبي الكبير، ص 479.
(360) م. ن، ص 480-481.
(361) انظر ما أكدنا في تناوله للمخترعات في حديثنا عن غرض الوصف عند التقليديين.

من القاذفات الموت ما صعدت بها   قوى الفن إلا للخطوب النوازل
رأت باطلاً حق الحياة لغيرها   فصالت بلا حق وجالت بباطل[362]

وذلك كله من أدلة الانفعال بالمتغيرات والنزوع بالغرض إلى الجدة.

والغرض في آثار الحلي يحمل كذلك هويتي انتماء فبينما هو يتطرح على الاهتمامات الرخيصة تهنئة وتعزية وتغزلاً يتحول إلى رحاب «القضية الشاغلة» في إطارها الاجتماعي أو القومي أو الفلسفي وتلك بغير شك ظاهرة تفاعل عميق مع الجديد في الفترة. وفي الإطار الاجتماعي لهذه القضية الشاغلة يصور الحلي بمرارة المخزى جملة الأمراض الاجتماعية التي تمسخ الصورة النقية للعراق في ظل اليقظة الحضارية القديمة فيقول:

لولا هوى وطني وحسن وفائي   ما كان فيه ولا يكون ثوائي
حب له ما انفكّ حشو حشاشتي   أبداً وتلك سجية الأمناء
حلّت به أيدي الشباب تمائمي   وعلى الكمال عقدت فيه ردائي
ولقد يعزّ عليّ أن يغدوا وهم   غمّ الصديق وفرحة الأعداء
نظروا إلى العلم الصحيح بأرمد   كحلته كف الجهل بالأقذاء
أين الحقيقة لا تزال خفية   عنهم وما احتجبت ببرد خفاء
ضلّوا وسار يؤمها مستهدياً   بالكهرباء فطاحل العلماء
آه على الوطن الأغر تحوطه   البأساء وهي به أمض بلاء
كم قد وقفت برحبه متطلعاً   أنباءه من حالة الأبناء
فسمعت أفظع ما يعيه سامع   ورأيت أفضح ما يراه الرائي
قفر ولكن قد غلت بربوعه   من ساكنيه مراجل الشحناء
بنفوسهم بغض لكل ذوي حجى   لكنه متمّوه برياء
متنقلون تنقّل الأفياء   متلونون تلوُّن الحرباء
دفنوا بمقبرة البطالة خير ما   هو للبنين ذخيرة الآباء
رفعوا لنا فيه الصروح مشيدة   منهم ومن أعدائهم بدماء
بسواعد لم تثن قط وهمّة   شماء تنطح قمة الجوزاء
ما كان قيد يد به إلا بدا   منهم به أثر اليد البيضاء

(362) م. ن، ص 481.

فيه النعيم وقد تدفق صوبه يغذو الجحيم بوابل الأنواء[363]

وإذا تجاوزنا الإطار القومي «للقضية الشاغلة» وكنا قد فصلنا الحديث فيها من قبل وكان الحلي واحداً من الذين انفعلوا بها في حدوده يبقى أن هذا الشاعر الكبير يقدم في الإطار الفلسفي لهذه القضية دليلاً آخر على نزوعه بالغرض إلى التجديد:

يا غارس الورد ما هذي الأزاهير أصنعة هي أم خلق وتقدير
بالله هل هي أجساد مصورة من جوهر اللطف صيغت أم تصاوير
ماذا به لقحت أم لا لقاح لها وهل لها فيه تأنيث وتذكير
زهت سناء فيا سبحان بارئها وهكذا النور ينشا فوقه النور
منشورة ما اغتدى من قبلها أبداً أزهى وأبهى من المنظوم منثور
تخالفت صيغاً فيها قد ائتلفت كأنما الخلف للتوفيق تثمير[364]

وفي ديوان أبي المحاسن الكربلائي ظاهرة تلفت النظر فقد انفعل هذا الشاعر الكبير بأحداث الفترة السياسية والعسكرية ونقلها مؤطرة بحماسة المسلم الغيور على دينه في ظل الخلافة وبحماسة العراقي الغيور على حريته في ظل الاستعمار. وواضح أن هذا وحده جدير بأن يمنح غرضه هوية انتماء إلى المجددين في القطاع. ثم يظل في ديوانه وراء ذلك ما يشدّه إلى جبهة التقليديين مما يلاحظ أنه غرض متخلف في فترته. وبصدد الشواهد يستغل أبو المحاسن هزيمة «الكافر» في معركة الدردنيل[365] ليقول في النصر الإسلامي المؤزر:

ما الذي تبتغيه منك العداة ومن الأسد في حماك حماة[366]
أقبلوا والرجاء طلق المحيا ووجوه المنى لهم باسمات
وانثنوا عنك والفناء ينادي فيهم أين يا جناة النجاة
وقفوا موقف النضال وصفّت سفن الحرب واستمر الرماة
لم تزل ترتمي صوالجها النار كرات في إثرهن كرات

(363) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 273-274.

(364) شعراء الغري، الجزء الخامس، ص 285.

(365) كان ذلك في 6 شباط من عام 1912م حين بدأت السفن الإنكليزية والفرنسية بضرب الدردنيل وفي 5 آذار من العام نفسه أغرق العثمانيون أربع مدرعات ضخمة من هذه السفن وانهزم الباقي لائذاً بالفرار.

(366) القصيدة ترد في الديوان تحت عنوان «أيها الدردنيل» .

وبأقواس نارها ما أصابت غرضاً بل أصيبت الراميات
تتقي الرمي بالدروع ولكن ما وقتها دروعها السابغات
ذهبوا بين هارب وجريح وغريق أودت به الغمرات
لم يطيقوا الثبات في البحر لكن بقرار الخضم كان الثبات
سكنوا من قرارة اليمّ داراً فهنيئاً لأهلها الغرفات
لك يا أكثر الكرام ضيوفاً كرم قد روته عنك الرواة
كل حيتانها عليك عيال من لحوم العدا لها أقوات
هدرت كالفنيق هدراً وعادت والقناة العذراء تلك القناة
تلك بكر على الفحول تسامت وحمت خدرها المنيع الكماة
فهي ليلى بنت المهلهل عزاً وذووها الأراقم الحيات[367]

ويستغل اندحار الجيش البريطاني إلى «الكوت» بعدما أوقع به الجيش التركي في «سلمان باك» عام 1334هـ فيقول ونحن هنا ما نزال مع أبي المحاسن في حدود الحماسة الدينية وما يتصل بها من مشاعر الشماتة بهزائم العدو الكافر:

اليوم أدرك وتره الموتور اليوم عمَّ المسلمين سرور
يا يوم «سلمان» الذي ابتسمت به للمسلمين من السرور ثغور
صاحت مدافعنا بكم فعرفتم يا عصبة الأنكار كيف الصور
أنذرتكم بأس الأسود فلم يكن ليفضّ فضل عنانه المغرور
حملوا فلذتم بالفرار وكلكم أضحى بأجنحة الفرار يطير
كرّوا عليكم كرة دينية كادت لها أرض الجلاد تمور
بقيت لكم ما بين نهري دجلة والنهروان مصارع وقبور[368]

وفي إطار الغيرة على استقلاله وراء الثورة الكبرى في العراق ومماطلة الإنكليز في الاعتراف به يقول أبو المحاسن:

وثق العراق بزاهر استقباله والشعب متفق على استقلاله
أضحى يؤمل نيل أشرف غاية يا رب أوصله إلى آماله

(367) ديوان أبي المحاسن، ص 57. وليلى هي بنت المهلل بن ربيعة أخ كليب وائل يضرب المثل بعزتها ومنعتها.

(368) ديوان أبي المحاسن، ص 123.

فلـه إلى التحرير وهو حبيبه ... نظر المشوق المستهام الواله
قالوا له صبراً وقد غلب الهوى ... فأجابهم لا صبر دون وصاله
ضربوا لأيام التلاقي موعداً ... ما آفة الموعود غير مطاله
قد أطلق العاني وفك إساره ... فلِامَ يبقى وهو في أغلاله
إن السعادة في الحياة لمفتدٍ ... شرف الحياة بنفسه وبماله
عز الذليل هو الممات وموته ... بالعز عين حياته وكماله
وألذ ورد المرء في ظل القنا ... يترشف المعسول من عسّاله
يا عنصر العرب الذي فاق الورى ... بشريف محتده ومجد فعاله
ليست نجوم الأرض وهي زواهر ... إلا شهود صفائه وخصاله[369]

وعبد المنعم الفرطوسي، بعيداً عما يملأ جزئي ديوانه فيما يشبه أن يكون من التظاهرة الضخمة لموضوع العقيدة موزعاً على حشد من مناسباته يتحول إلى غرض جديد تحولاً واضحاً في أكثر من إطار وإن كان ذلك شديد الوضوح في الوصفيات والتأملات.

في «محاريب الطبيعة» مثلاً يلاحظ أن التجربة الوصفية لا تقتصر على المرئي وحده وإنما تتجاوزه إلى استبطان روحه وتهميشه بعلامات استفهام عريضة تتصل بظاهرة التخلف وعجز الدولة عن تحجيم أخطارها. في واحد من هذه المحاريب يقول الفرطوسي في نهري دجلة والفرات طاغيين مدمرين:

نهران هذا ثائر من نخوة ... قد أضرمت فيه كشعلة الذهب
وتلك ثارت حنقاً فأصبحت ... تصبّ من نقمتها سوط الغضب
جارا على البنين فاعجب لهما ... من جائرين وهما أم وأب
ثارا فأرض الرافدين لجّة ... تنذر أهل الرافدين بالعطب
وأذهبا خير البلاد وهما ... كانا يفيضان عليها بالذهب
فها هنا مدينة وأختها ... بجنبها آمنة من الشجب
فاجأها الطغيان بغتة فلم ... تجد إلى نجاتها منه سبب
وكم بها من طفلة مذعورة ... تبكي وطفل مستريب ينتحب
خانهما المجير حين استنجدا ... فأشرفا على الهلاك المرتقب

---

(369) م. ن، ص 177-178.

وها هنا قرى وديعات على / مروجها صبّ البلاء وانسكب
فروّعت نفوسها وبعثرت / أكواخها وهي جريد وغرب
وها هنا بيت من الشعر هوى / عموده فقوضوا منه الطنب
وها هنا وها هنا مجامع / قد طفحت بها المآسي والكرب
فمن هو المصلح منها ما بقي / ومن هو المسؤول عما قد ذهب[370]

وينزع الفرطوسي بموضوعه إلى التجديد عبر تقليد المجددين أحياناً! وواضح أن «وادي السلام» ديوانه[371] نسخة مكررة من «وادي السلام» التي صنعها الشرقي وكانت من شواهدنا على أن نزعة الإصلاح التي اقتضتها ظروف الفترة لم تسقط كل شعر المخضرمين في «النثرية». وإذا جاز أن يكون الشرقي هو الآخر قد استعار هذا الموضوع الجديد من الفارسية واستعار معه كذلك خواطره الطريفة يكون الفرطوسي قد سقط فيما يمكن أن يسمّى «تقليد التقليد»! ولعل أقرب ما يصل الفرطوسي بالتجديد في إطار الغرض ما يسجله في صراع العالم المتمدن على الاستئثار بثروات الشعوب المغلوبة على أمرها. وقد ظلت وجهة نظره هنا أن الحضارة الغربية في إطار هذه الحاجة الحيوانية موغلة في التخلف:

ألقحتها فكرة الغرب عوانا / فأحالت كرة الأرض دخانا
ومشت في أمم الدنيا فلم / تُبقِ من بنيان علياها كيانا
إنها الحرب وعقباها الفنا / تهدم الدنيا وتفني الحيوانا
أرخصوا الأنفس في أسواقها / وأقاموا للمنايا مهرجانا
أيقظوها بعدما قد خمدت / وانطوت منها الأراجيف زمانا
الفضا والأرض منها سجّرا / وعلى البحر لها ألقت لسانا
فسل المدفع عما فعلت / فوهة المدفع يوسعك بيانا
واختبر أنفاس ذرات الفضا / فلقد صيّرها الغاز دخانا
وتصفّح لجج البحر فقد / ألهبت ناراً فجاشت فورانا
أمم الغرب أفيقي فلقد / بلغ السيل زباه والرعانا
لا رعى اللّه ميادين بها / أوسعوا الأحرار ذلاً وهوانا
وقوانين على الجور ابتنت / نسخوا الرحمة فيها والحنانا

---

(370) ديوان الفرطوسي، الجزء الأول، الطبعة الثانية، 1966م، ص 312-313.

(371) م. ن، ص 297-299.

برهنت عن سخف الغرب لنا ... وأرتنا نعرة الجهل عيانا[372]

وفي وقفة على طاق كسرى يكون الفرطوسي في صدد تجربة وصفية غنية بالتأمل وراء المعطى الحسي المبتذل. ولعل أقرب ما فيها إلى جدة الغرض هذه الخواطر التي تترابط على معنى المقارنة بين حضارة الفرس وحضارة المسلمين من العرب، وأن ما انطوى على مضمون إنساني في قيم الحضارتين هو الذي كان ينبغي أن ينتصر في صراع البقاء. وواضح أن ذلك انحياز مسوغ لحضارة العرب ضد العجمة[373]:

يا طاق كسرى وقد خبرت سيرته ... وكيف كان يسوس الملك والبشرا
حدّث فأنت لسان الدهر تجربة ... عن كل ما مرّ من أدواره وجرى
عن كل جيل على عينيك قد رسمت ... أشباحه وتوارى بعدما ظهرا
عن صاحب الطاق والأقيال صاغرة ... تعفّر الخد في أبوابه صغرا
وصاحب التاج والأعلام خافقة ... من فوق مفرقه تستقبل الظفرا
وصاحب الملك والدنيا رعيته ... تطيعه ما نهى فيها وما أمرا
عن صولة الملك المرهون إن دهمت ... ثغوره فتلظى عزمه شررا
عن عدل (كسرى) وعن عاداته فهنا ... أو ها هنا منك تأريخ له سطرا
عن مجلس الأمة الأعلى وروعته ... ومن به كان يمضي النفع والضررا
عن زهو فارس والدنيا ممهدة ... لزهو فارس حتى جاوز القدرا
دنيا من اللهو باللذات زاخرة ... وعالم بالأماني البيض قد غمرا
مشى الزمان عليها غير مكترث ... حتى طواها فلم يترك لها أثرا
وكل ذلك قد أوتيت خبرته ... فاقصص لنا منه ما قد كنت مختبرا
يا طاق كسرى ويا بقيا مدائنه ... وقد طوى الدهر منها كل ما نشرا
خبّر بني يعرب عن مجدهم وأعد ... على المسامع ما تاريخه خبرا
عن قائد ترهب الأقيال سطوته ... مظفر فتح الدنيا وما اندحرا
وفاتحين بغير الصبر ما ادرعوا ... حتى أدالوا به التيجان والسررا
وأنت شاهدت دنيا الفتح زاهرة ... فكيف شاهدت في أيامها مضرا

(372) ديوان الفرطوسي، الجزء الأول، ص 221-222.

(373) قلما يستقيم حديث عن جدة الغرض بغير حديث عن النظرة الجديدة إليه من داخل.

وكيف أبصرت فتح اللّه حين علا بحيث أصبح جند الحق منتصرا[374]

ويبدو أن الشيخ محمد رضا كاشف الغطاء، وقد انتهى إلى أرفع المراكز الدينية في القطاع يقدّم الصورة النموذجية لهذا النمط من المجددين. وإذا صحَّ ما نستنتجه من عمق نزعته إلى التجديد نكون في صدد ظاهرة دينية تلفت النظر! ويلاحظ أن جدة الغرض وحدها لا تمثل في الظاهرة بعدها اللافت بقدر ما تمثله جدة المضمون أو بقدر ما تمثله «جدليته» إذا جاز التعبير. وفي بؤرة ضوء أقوى نلاحظ أن هذا المجتهد الكبير يصوغ في موضوع جديد هو (الجماد الحي) الخواطر التالية:

كل ما فيك ألفة وانحلال حوّلاه تفاعل وانفعال
فهما تارة حياة وموت هو هذا مصيرنا والزوال
فجماد حي وحي جماد انتقال في إثره انتقال
اتصال فوحدة فهي حي ذو شعور ففرقة فانفصال
سنَّة في الطبيعة ابتدعتها قدرة بل عناية بل جمال
لك منا يا أرض ميت لحي لم نزل هكذا كما لا نزال[375]

وفي رأينا، على الأقل، يمكن أن يحال هذا على الفكر المادي في غير إكراه للنص على أن يتحمل فوق ما يطيق من الدلالات، وحتى ما كان ممكناً أن يحال منه على المنطق الديني، في:

سنَّة في الطبيعة ابتدعتها قدرة بل عناية بل جمال

يحوّله الإضراب إلى المنطق المادي، ثم يجيء الاعتراف باستمراريته في البيت الأخير ليعزّز من اعتقاده على معنى التأكيد. وواضح أن الجمال في منطق الفكر الديني ليس غاية الخلق، وأن التحول في الكائن لا يحمل صفة الديمومة. ثم يكون في الغرض الجديد لهذا الشاعر الكبير أن يغازل المنى فيقول:

وأجمل ما خيّل الشاعرون منى فمغازلتي للمنى
تسرّبت في نجوات الخيال فطوراً هناك وطوراً هنا
ولي حلم مثلما يحلمون أغازله إن بدا موهنا
وما حيرتي وهي بنت الشكوك سوى حيرتي ها هنا ها هنا[376]

---

(374) م. ن، ص 292-293.

(375) شعراء الغري، الجزء الثامن، ص 426-427.

(376) م. ن، ص 430.

ويخيّل إلينا، أن كاشف الغطاء، هنا في مغازلة المنى، كان ما يزال في الطريق إلى الجدلية. ولم يكن سهلاً على مصنف في القمة من الشريحة الدينية أن تقع نصوصه واضحة في دلالتها على تشكك بقيمها الروحية. ومن هنا كان كاشف الغطاء يغازل المنى بما يشبه أن يكون من غزل الرمزيين. وَإذا كان لا بد من نتيجة طبيعية لهذا الموقف الفلسفي فإن هذه النتيجة تتلاحم فيما ينسب لهذا الشاعر الكبير من رأي في «صحيح الاجتماع» تتضافر على توضيحه الأبيات التالية:

أرى أن شكل الاجتماع مهدّد ... وقد أبطلت فيه قوى وفواعل
كمنّ به حتى إذا ما تفجرت ... تدكدك راسيه فعاليه سافل
عوامل لا تبقى بغير وظيفة ... إذا عطلت عطلن ما هو عامل
وكم عامل يقضي عليه نظامه ... نشيط تلاشى نفعه المتبادل
وواجب هذا الاجتماع تكافؤ ... تساس به كل القوى وتكافل
أيفنى امرؤ في جدّه واجتهاده ... ليحيى معاً في آخر متكاسل
وفي الكون فيما سنّه من شرائع ... نظام (لو اخترنا قضاياه) عادل
وأن صحيح الاجتماع قياسه ... جزاء على مثل الذي أنت فاعل(377)

وبعيد أن يكون الشاعر هنا بصدد التنويه بنظام ديني معين لأنه ظل يتحاشى الصراحة في تسميته بالرغم من أن السياق يقتضيها اقتضاء. إن النص بغير مبالغة وثيقة انتماء حقيقي لليسار. ويبقى أنه كيف يمكن الاقتناع وإن توافرت الأدلة بأن القطاع الديني يمكن أن يتسع لمثل هذه الظاهرة الغريبة والواقع أنه ليس من عملنا هنا أن نبحث في قضية جانبية!

وبعد فإن «العينة»، هنا تكفي، ثم يضاف إلى ذلك أننا لسنا بصدد الحصر.

ب ـ أما النمط الآخر في إطار التجديدية المحافظة فقد كان يمثله الذين انفتحوا بعمق على المتغيرات واحتكوا بالأغراض التي تقع في سياقها وفي طليعة هؤلاء: محمد رضا الشبيبي، وعلي الشرقي، وأحمد الصافي النجفي، ومحمد مهدي الجواهري وعبد الرزاق محيي الدين، وصالح الجعفري، ومحمد صالح بحر العلوم، وأحمد الوائلي، ومصطفى جمال الدين، وصادق القاموسي، وعبد العزيز الحلفي وعبد الحميد الراضي، وإبراهيم الوائلي، وعبد الكريم الدجيلي، وآخرون ليس من الضرورة أن يحصروا أننا هنا أيضاً في صدد العينة وهي وحدها قادرة على أن توثق الحكم وتؤكد وجهة النظر.

---

(377) م. ن، ص 426.

ثم إذا جاز أن يلاحظ في الآثار التي تركها هذا النمط من المجددين ما يمكن أن يحال على التقليد، فقد كان ذلك من وحي الضرورة، وللضرورة أحكام، وكان يقع أبداً بحجم الاستثناء إلا في آثار محمد رضا الشبيبي وعلي الشرقي فقد تجاوز حجم الاستثناء فيهما إلى حجم العيّنة، ولكن هذين الشاعرين الكبيرين كانا قد أسقطا كل هذا الذي نظماه في الأغراض التقليدية فلم يظهر في ديوانيهما[378]. وكان ذلك يعني أنهما يسجلان براءتيهما من الانتماء إلى القديم وأن الذي ظل ينميهما إليه في غير الديوانين من الوثائق لا يصحّ اعتماده لأنه يصبح من الملغى. وعندنا أن من حق الشاعر أن يقدم لتصنيفه في طبقات الشعراء آخر ما يوثقه من آثاره.

ومع الشبيبي في ديوانه، يلاحظ أن الغرض، من أية فصيلة، يتطرّى أبداً بنسغ حياة جديدة ويتمخّض عن مضامينه في مناخ المتغيرات. ولكن الذي ظل يحجب هذه الحقيقة عن أعين الدارسين أن هذا الغرض يبالغ بالرصانة. وكان الريحاني من قبل يؤثر أن يسميها تجهماً وقساوة[379]، ويحاول أن يستنتج منها خطأ أن الشبيبي لم يستطع أن ينفض عن عقله وقلبه مواريث النجف في إطاري الشعر والدين وإن استطاع أن ينفض عن جبته غبارها وعن عمته عنكبوتها. وكانت أدلة الريحاني على توثيق ذلك شديدة الغرابة. بل هي في قياس منطقي لا يصح أن تفضي إلى هذه النتيجة. ففي مجموعة متسلسلة من الشعر ـ يقول الريحاني ـ شبيهة بملحمة وجدانية تتجلى روح الشبيبي في متانتها ونضارتها وفي يقينها وحيرتها وفي اطمئنانها واضطرابها، فهي تحلق في سماء الخيال والحقيقة حول رواسيها العالية وفوق الوهاد السحيقة بين تلك الرواسي فتثب من قنّة إلى قنّة ثم تعود سليمة آمنة إلى بستانها في «الكرادة»[380] أو أنها تجري في سكرة النفس في بحر زاخر من الهول «وما شطأت حيناً ولا قاربت مرسى».

تجللها ليل طويل وما رأت ... على طولها بدراً ولا طالعت شمسا
سفينة نفس غامرت وتعرّضت ... لها الهوج لا يبقين من أحد نفسا

---

(378) كان الخاقاني في شعراء الغري يلح على إشهار هذا القديم وبعد إسقاطه من ديوانيهما طمساً لما يمكن أن يدل على بعض الخطوط العريضة في شخصيتيهما. انظر ترجمة الشاعرين في الجزءين السابع والتاسع من شعراء الغري.

(379) أمين الريحاني، قلب العراق، 1956م، ص 227.

(380) ضاحية من ضواحي بغداد الجنوبية.

ولكنها نجت من تينك الأهوال وما نجت من توبيخه لها:

فيا لك عقلاً ما أندّ عن الهوى ويا لك قلباً ما أشد وما أقسى

قد يكون الشبيبي رباناً لسفينته ماهراً ولكنه لا يستطيع أن يقول ما قاله الشاعر الإنكليزي أرنست هنلي (إني لنفسي الربان وإني على أمري المهيمن).

بل هو يتقلب ويتردد في إقدامه وتطوحه فيصعد ثم يهبط في سلم الفكر والإحساس:

أنجدت من بعد أغوار زللت بها فانجاب عن ثقتي باللّه إنجادي
وقد حدتني أهواء مضللة عدلت عنها وضلّ الركب والحادي

وهو يدرك في ساعة الندم أن اللّه لا يزال على عرشه[381].

وإذن فالشبيبي يبحر بشكوكه في الغمرات، ثم ينحسر عن الشاطئ مكدوداً، حتى إذا أشرف على الغرق أدركته عناية اللّه فشطأت سفينته وأرست. وكان هذا يعني أنه حاول أن ينفض عن عقله مواريث النجف، في الإطار الديني، لأن هذه المواريث لا تسمح بالتشكيك في المسلمات المسبقة! وهذا ما كنا نقصده بأن المقدمات التي يفترضها الريحاني لا تقع في سياق التسلسل المنطقي إلى نتيجته التي اعتمدها.

ويبقى أن التجديد في إطار العقيدة يجب أن يكون إبحاراً بالشكوك بغير إرساء وذلك من التحكم كما يقال في حلقات الجدل الفكري في النجف.

وفي إطار الشعر كان الشبيبي من قبل يرفض المواريث فيما يشبه أن يكون من التنديد باصطناعها بعيداً عن الظروف التي اقتضتها[382].

وهنا أيضاً يلاحظ أن الريحاني يخطئ في إسقاط الحكم على موضوع يتأباه لأنه ليس في الواقع ما يوثّقه إلا إذا كان التجديد لا يقع في الغرض ولا يتجاوز إلى مضامين وأساليب تنفتح على المتغيرات، ذلك أن الشبيبي ظل يستلهم المعطى القديم في العروض والبلاغة وكان هذا هو الجزء المحافظ في تجديد الكلاسيكيين، ومن التحكم ألا يقع التجديد في غيرهما من مقومات العمل الشعري.

وبين يدي شواهد أخرى كثيرة يعزّز الشبيبي هذا الذي نذهب إليه في نزوعه إلى الجدة، ويلاحظ أن الرصانة ـ وهي من طبيعة محافظة فيما يبدو ـ لم تحتجزه وراء الحدود التقليدية التي انغلقت على رعيل من ذوي المواهب إلا في استثناء[383].

---

(381) قلب العراق، ص 258-259.

(382) الشبيبي الكبير، ص 43.

(383) كنا قد ألمحنا لهذا من قبل وعرضنا كثيراً من شواهده فلم نجد ضرورة للتكرار.

ويخيل إلينا أن الشرقي، ولم يكن يتميز برصانة الغرض قدر ما يتميّز بها الشبيبي، يقدم انطباعاً أوضح عن انتمائه للجديد. وإذا تجاوزنا عما كنا قد وثّقنا به تطرفه تلمساً للإقناع بهذا الانتماء، وكان ذلك يتمّ عبر تشككه بالمسلمات الدينية بخاصة طالعتنا في ديوانه موضوعات شديدة الوضوح من حيث صلتها بشخصية أدبية تنفعل بأحداث الفترة وتضرب بجناحيها في غير آفاق التقليديين. لقد كان من المستحيل فيما يبدو أن تغرق «تتنيك» بداعية السلام «ستيد»(384) ثم يكون لذلك صدى في تجربة شعر تقع بعيداً عن قطاع الذين يعيشون حقاً تأريخ الفترة! يقول الشرقي في الحادثة:

أداعيـة السـلام وقـد تـداعـى ... عـليـك سـلام أرواح الجـنـود
رقـدت فـأيـقـظـتـك صروف خـطـب ... ولـم تـعـبـأ فـعـدت إلى الـرقـود
شـديـد الـعـزم كـنـت وأنـت حـي ... فـمـتّ وأنـت فـي عـزم شـديـد
كـمـا أصـبـحـت مـحـتـقـر المـنـايـا ... فـقـد أمـسـيـت مـحـتـقـر الـلـحـود

ثم يخاطب الباخرة المنكوبة فيقول:

أسـيـدة الـبـواخـر عـنـك تـفـدى ... لـو اكـتـفـت الـرزيـة بـالـمـسـود
وقـل وأنـت سـيـدة الـجـواري ... لـرزئـك أن تـطـأطـئ بـالـبـنـود
مـشـت خـبـبـاً إلـيـك مـخـبـئـات ... نـجـت ورمـيـن مـشـيـك بـالـوئـيـد
فـأنـقـذت الـظـبـاء رجـال عـز ... أبـت إلا مـبـاراة الأسـود
إذا مـا الـحـقـل خـيّـر بـالـمـنـايـا ... فـلا عـدت الـحـيـاة عـن الـورود

ويختم التجربة فيقول:

فـيـا جـبـل الـجـلـيـد ولـسـت أرسـى ... فـتـكـت وكـيـف فـي جـبـل الـجـلـيـد
ومـا اصـطـدمـت جـسـوم فـي جـسـوم ... بـل اصـطـدمـت جـدود فـي جـدود(385)

وكان من المستحيل فيما يبدو كذلك أن تقع في إطار التجربة الشعرية التقليدية

---

(384) كان المستر «ستيد» في أوائل هذا القرن داعية للسلام وقد ركب من أميركا إلى أوروبا في أول رحلة للباخرة «تياتنيك» وهي أعظم باخرة في العالم يومئذٍ واتفق أن اصطدمت بجبل من الجليد فغرقت وكانت الحادثة مروعة وقد هزّت العالم ولما أحس «ستيد» بالصدمة وكان راقداً نهض فأشعل لفافته وخرج من غرفته فنظر إلى العالم النظرة الأخيرة ورجع إلى غرفته. عواطف وعواصف، ص 157.

(385) م. ن، ص 157-159.

ممازحة تحمل طابع الجد وتندّد بالمغامرة العسكرية التي انتهت بهتلر إلى خاتمة حولته في نظر الشاعر، من طبيعة (هر) إلى طبيعة (فأرة)! واعتصرت انتفاخته الكاذبة ففشّ وعاد مستثقلاً حتى من ذيله!

وطبيعي أن تكون الدوافع التي تكمن وراء التجربة إنسانية محضة وإلا فإنه لا معنى لأن يشمت شاعر عراقي بهزيمة لا ناقة له فيها ولا جمل كما يقولون. ولكن الذي يثير شكاً بنبل العواطف الإنسانية في التجربة أن المشاعر في العالم العربي لم تكن في هذا الاتجاه يومذاك. فالنازية كانت تخوض حرباً ضد الإنكليز وكان هؤلاء يقهرون السياسات المحلية في الأجزاء التي امتحنت باحتلالهم من أرض العرب على أن تدور أبداً في فلك مصالحهم الاستعمارية، وضد الصهيونية وكانت تقهر التاريخ العربي المعاصر على أن يتّسع للاعتراف بهزيمته في كل معاركه معها. وإذن فقد كان المد العاطفي العربي يرشح التجربة لغير هذا المضمون الناشز في سياق الأحداث. ولسنا ندري إلى أي مدى يمكن أن تربط التجربة برشوة العهد، وكان قد عاد بعد الحرب الثانية عهد احتلال مقنع، في سبيل المشاركة باللعبة السياسية!

هتلر والآن يلذ المزاح ... أشاكر رأسك هذا النطاح
«جاء شقيق عارضاً رمحه ... أن بني عمك فيهم رماح»
تساءل الأكرين عن زائر ... مستعجل كيف أتى كيف راح
وحملق القفقاس في طائر ... أجواؤه صارخة طاح طاح
واستهزأت رستوف في طارق ... للكرج لم يطلع عليه الصباح
صفائح البترول أحلامه ... في النوم واليقظة بيض الصفاح
عام مع الحوت زماناً وكم ... حام مع النسر غدواً رواح
انقصمت منه ظهور الربى ... وأجهضت فيه بطون البطاح
حتى إذا قلّب أطرافه ... ولم يجد فيهن وجه النجاح
فش انتفاخ الهر مستثقلاً ... من ذيله يسحبه في صياح
شحّ زناد كان في كفه ... ستين شهراً وأرى الاقتداح
يسائل الصرعى وأشلاءها ... حتى أجابته بقول صراح
مقامر غامر في شعبه ... ولم يقدر أن تخون القداح
شعب طموح دون أهدافه ... تشنّجت أعصابه بالجماح
كان من القوة في منعة ... ما اقتربت منه يد أو جناح
لا يرقص الرقصة إلا على النار ولا يعشق إلا الكفاح

غطرسة ينفخ في جمرها		صلف على الضيم بعزم وقاح
قد كان أرسى جبل شامخ		فكيف أضحى في مهب الرياح
كيف أضاء البدر ليلاً أما		للبطل المجنون فيه اقتراح
وكيف تبدو الشمس من خدرها		صبحاً ولم يأمر لها بالسماح
يا وارد الفولكا لقد حلئت		برلين أن تشرب ماء قراح
ومستبيح الشرق والغرب لا		تحزن على ريخك أن يستباح
يا أيها الكبش قد استأسد المرعى فهرول راجعاً للمراح
كم تمنع العالم عن زاده		وزاده حرية وارتياح
من عتمة الليل لأضوائه		عاد ولكن مثخناً بالجراح
عوامل الإفساد صاحت به		نهباً فهل من عامل للصلاح
دعاوة فارغة سمجة		من كذبها تبرأ حتى سجاح
كانت حدود نتحامى بها		واستفحل الشر فصار اكتساح
فوضى فمن عاش بأكنافها		بصدفة عاش ومن راح راح(386)

وقريباً من هذا في دلالته على جدة الغرض وانفتاح مضامينه على تطورات الفترة ما يقوله الشرقي في «غناء الراعي» مستطرداً إلى حديث بارع في التخلف يربط فيه بين ما يشيع من الأسى في هذا الغناء وما يؤثر في نبراته مما يتسرب إليه من أمراض المجتمع المغلوب على أمره:

اسمع الناي إنه يتشكّى		برنين من وحشة الانقطاع
ودع الروض والبلابل تشدو		فغناه ذكرى ليوم الوداع
زاحمت صدره المشوح أسباب		لرنّات صوته ودواعي
هل نفخنا من روحنا فيه شجواً		فبه ما بها من الأوجاع
شاعر خاشع يحسّ بما في		النفس من وحشة ومن التياع
رجف الصوت بالحنين وأصغى		لرفيف الأرواح في الأسماع
نغمات ريّا من الدمع دقّت		جرس القلب في رنين انصداع
إن للحادثات وقعاً على الأضلاع		واللحن رنّة الأضلاع
واختلاف القرعين صيّر هذا		شدو شاد يشجي وذا نعي ناع

---

(386) عواطف وعواصف، ص 222-223.

سكت النهر موحشاً لا خرير الماء فيه ولا رفيف شراع
في غبار الضياع كفنت آمالي فأدرجن في غبار الضياع
وعلى الشاطئين من روعة الدهر جلال في كدرة وارتياع
أسفاً بعد ضجة الطير فيه أصبح القطر ضجة للرعاع
ما حياة الفلاح في كنف «الغرّاف» إلا موت طويل النزاع
كجروح في جسم ميت كريم السواقي ما بين تلك البقاع
يا صُواع العزيز قد سرقت مصر ولم تفتقد كفقد الصواع[387]
ارتقت عندنا الصناعة حتى كل قول وكل فعل صناعي
ونبغنا في الاختراع جميعاً فتأمل في وضعنا الاختراعي
ولد الناس مطلقين ولكن قيدتهم سلاسل الاجتماع
وبنود القماط رمز على التقييد في العيش منذ دور الرضاع[388]

ويغير تحرج نستطيع أن نحيل على الموضوعات التي ينتظمها الديوان مؤكدين أنها جميعها تتنفس في مناخ الفترة وتنفتح على معطياتها الجديدة.

ثم يكون الصافي في القطاع من أقدر الشعراء على استيحاء «المناسبة الحرة» وتكثيف مضامينها فيما يعرف بـ (الخاطرة)[389]. ولعله بهذا عرف وانماز وبغيره كان واحداً من آحاد ولو على طريق جديد! ويخيل إلينا أن غرض الصافي على معنى «المناسبة الحرة» لا يحصر بمناخ الفترة وإنما هو من الجديد الذي ينطلق هذه المرة في مناخ أرحب هو مناخ الفلسفة، ونقصد بالفلسفة هنا، ولا مشاحة في الاصطلاح ـ ما يقع في إطار التأمل الشعري لما تزدحم به الحياة من تناسق ونشاز ممدودين إلى أوسع ما تمتد إليه حدود المفرد في اللغة. وإذن فالخاطرة هنا لا تمثل جديد الفترة الضيقة ولكنها تمثل جديد الحياة الرحبة. ويضاف إلى هذا نظرة الشاعر إلى هذا الجديد من زاويته الخاصة وذلك هو البعد الحقيقي في تجديده.

والواقع أن الصافي، بعيداً عن التركيز المترف[390] للظاهرة اللافتة كان عليه في

---

(387) الجام الذي يشرب به.

(388) عواطف وعواصف، ص 151-152.

(389) حسب الخاطرة مقطوعة صغيرة لتستوعب كل شعور الشاعر في إطار المناسبة التي تقتضيها.

(390) نقصد به هنا حرية التناول للموضوع وتكثيف مضامينه ويقابله «التركيز الضرورة».

التركيز الضرورة أن يفلسف الضعف الذي امتحن به مرضاً وفاقة وقلة وسامة ليستريح. وكان يريحه أن يغرق هذا الضعف بالسخرية ليخلص إليه منها كثير مما يخفّف من تأثير العقد الضاغطة على أعصابه المكدودة[391].

وبصدد الشواهد يلاحظ أن الصافي في معاناته على معنى الترف يناظر ويفلسف بعيداً عن التوتر. وفي هذا المناخ الهادئ كان عليه أن ينفذ إلى الأعماق أو تسقط تجربته في السذاجة. وحين ينفذ إلى الأعماق ينفذ بطاقة ضخمة:

كلما أبصر النمو بطفل أبصر الانحطاط بي والذبولا
نحن ننمو معاً ولكن صعوداً راح ينمو ورحت أنمو نزولا
كلما امتد قده اللدن أحسست بقدّي يحنى قليلاً قليلا[392]

فهو هنا يناظر ببراعة بين طفل ينمو في سبيله إلى تكامل الحياة فيه وشيخ ينمو هو الآخر في سبيله إلى تكامل الفناء في خلاياه الحية. ويفيد من قدرة اللفظ على الإيحاء فيستغله للشيء وضده على نحو ما يصنع في (ينمو) ثم هو يقابل بين الصور المتناقضة مؤكداً مبدأ التعويض لديمومة الحياة. ولعله من هنا يظل امتداد في قامة يذكّر بانحناء في قامة. ويقول ـ ونحن ما نزال في صدد التمثيل لتجربته العميقة ـ:

سئمت ما أبصرت عيني وما سمعت أذني فطاب لنفسي فقد هاتين
عساي أسمع شيئاً ليس تسمعه أذني وأبصر ما لا تجتلي عيني
ما في الحياة جديد أستلذّ به حتى الجديدان قد صارا قديمين[393]

وهنا أيضاً يخلع الصافي على معاناته طابع تعميق، وإلا فكيف يقع التعبير العميق عن الافتتان بالجديد إذا لم يكن من صوره أن تتمنّى حرمانك من حاستي سمعك وبصرك وقد عادتا قديمتين لكثرة ما سمعت بهما وأبصرت لعلك تسمع ما لا يمتد في مدى الأذن وتبصر ما لا يمتد في مدى العين. ثم يضاف إلى ذلك أن تجد في نهارك وليلك ظاهرة عتيقة لا تنعقد في حسك بعد على جديد! والواقع أن الصافي شدّ ما نفذ إلى الأعماق، ويبدو من الصعب أن تحصر تجربته على هذا المعنى. ومهما يكن

(391) الريحاني، قلب العراق، ص 262. ففيها أن الصافي استطاع أن يثأر لنفسه من الأسقام فصب عليها من قوافيه جام السخرية والغضب.

(392) أشعة ملونة، النجف، بلا تاريخ، ص 95.

(393) م. ن، ص 68.

من أمر فإن معاناة الصافي، في إطار الترف، وكنا نعني به نشاطاً فنياً يقع بغير اضطرار لم تكن تحمل دائماً طابع العمق وكثيراً ما سقطت في السذاجة. يقول الصافي في تجربة وصفية لـ (قلم) لم يكن يستريح إلى وظيفته فوق أوراقه وفي جيبه:

ولـي قـلـم يـسـيـل الـحـبـر مـنـه ... كـشـيـخ قـد أصـيـب بـضـعـف ظـهـر
مـتـى أكـتـب بـه يـسـرع فـيـفـرغ ... قـطـيـرتـه ومـا أكـمـلـت سـطـري
يـسـيـل الـحـبـر مـنـه بـدون إذنـي ... وفـي جيبي يبول ولـسـت أدري[394]

وواضح هنا أن انصراف النص إلى موضوع ومضمون هابطين ممكن جداً فيما نعتقد. ثم إذا جاز ألاّ يكون في الفن توزيع للموضوع والمضمون على هذا النحو الذي يقع في «أخلاقيته» أكثر مما يقع في «جماليته» تظل أخيلة النص في تقويم منصف قريبة جداً من أخيلة العامة. ومن أمثلة هذه التجارب التي تسقط في السذاجة ما يقوله الصافي في نهمه الشديد إلى الملاحة وجوعه إلى الصباحة:

أنـا لا أكـتـفـي بـوصـل مـلـيـح ... واحـد بـل أروم كـل مـلـيـح
لـيـت لـي أنـفـسـاً لـتـحـظـى دوامـاً ... كـل نـفـس مـنـهـا بـوجـه صـبـيـح
أنـا كـالـجـائـع الـذي يـتـمـنّـى ... كـل أكـل فـالـحـسـن قـوت الـروح
صـار قـلـبـي فـي الـحـب نـهـمـاً لأنـي ... لـم أنـل فـي الـرفـاق غـيـر الـقـبـيـح[395]

ويخيل إلينا هنا أن الصافي يشوِّه مقولة «بيرون» في هذا الصدد ويمسخ مضمونها ويتجاوز إلى صياغتها فيشوهها هي الأخرى في تبسيط لا يضيف إلى طرافة معناها جديداً، وكان بيرون، يقول في هذا الصدد:

(ليت للنساء جميعاً فماً واحداً إذن لقبلته واسترحت)

وكان الصافي يملك في المقولة إضافة واحدة هي أنه يعلل تهافته على الجمال بما يمتحن به من معايشة طويلة للقبح في رفاقه. وكان هؤلاء قدراً محتوماً في إطار علاقاته بالناس.

ومعاناة الصافي في إطار الضرورة، وكانت موصولة أبداً بالنشاز في حياته الخاصة وبالنشاز في الحياة من حواليه معاناة غنية ومعمّقة وإن وقعت متوترة في الغالب. ولعله من هنا يوالي «القط والفأرة» ليشفي نفسه من ولاء الناس[396] ويتعجب من

---

(394) أشعة ملونة، مطبعة الراعي في النجف، بلا تاريخ، ص 95.

(395) الأمواج، الطبعة الثالثة، 1954م، ص 142.

(396) الشاعر والفأر و«الشاعر والقط» من قصائده المبتكرة انظرهما في «الأمواج»، ص 87-91.

الأطباء الذين يحاولون أن يحرموه داءه ذلك الإرث الوحيد من أبويه. وله نظرات في النفس نافذة مؤثرة فهو يريد مثلاً أن ينزع عنه كل أثواب العقائد ولكنه يخشى وهو ينزع الثوب تلو الثوب أن يكون قد كوّن من الأثواب وألاّ يصادف روحاً وراءها:

كل يوم أزيح عني ثوباً ... بالياً من عقائد الأحقاب
أملاً أن أعرّي النفس حقاً ... من لباس يشينها وصحاب
غير أني إن أنض يوماً أصادف ... ألف ثوب ملاصقاً لإهابي
فتراني ما عشت أنزع أثواباً كأني كوّمت من أثواب
صرت أخشى إن أنض كل ثيابي ... لم أصادف روحاً وراء الثياب
فكأني القشور كوّن منها ... بصل ما به سوى الجلباب(397)

ومن هذا النوع تجربته في «العدالة» يقول الصافي:

وجهي دميم وقلبي ... عدو كل دميم
لذاك تبدو لعيني ... المرآة مثل الخصوم
إني لأرثي لعين ... ترنو لوجهي الذميم
روحي كشمس عليها ... جسم كسود الغيوم
قالوا التجانس يدعو ... إلى الوداد الصميم
ولست أهوى وإني ... الدميم غير الوسيم
إلفي جفاني وإني ... أراه غير ملوم
لو كان وجهي بكفّي ... ألقيته في الجحيم
إذ لم يكن وجه سعد ... بل وجه نحس وشوم
لو أن ربي براني ... طيراً براني كبوم
رأيت وجهي يدعو ... إلى ادكار الغموم
كأن وجهي مثال ... مجسّم للهموم
لا يستر القبح خلق ... سام وسامي علوم
ذو الحسن وهو ظلوم ... يبدو لنا كالرحيم
أما الرحيم فيبدو ... بعد له كالظلوم
رأيت شخصين يوماً ... تضاربا كالخصوم

---

(397) الأمواج، ص 110؛ وقلب العراق، ص 263.

هـــــذا يـــلـــوح كـــقـــرد وذاك يـــبـــدو كـــريـــم
فـــجـــاء شـــرطـــي ســـوء يـــبـــدو بـــوجـــه مـــشـــوم
فـــضـــمّ ذا الـــحـــســـن شـــوقـــاً لـــلـــصـــدر ضـــمّ الـــفـــطـــيـــم
وقـــابـــل الـــجـــهـــم ظـــلـــمـــاً بـــكـــل ضـــرب ألـــيـــم
فـــقـــلـــت حـــكـــمـــت لـــكـــن قـــد جـــرت فـــي الـــتـــحـــكـــيـــم
فـــقـــال: إنـــي لأقـــفـــو حـــكـــم الـــمـــديـــر الـــقـــديـــم
فـــحـــســـن ذا لاهـــتـــمـــام فـــيـــه بـــصـــنـــع الـــحـــكـــيـــم
وقـــبـــح ذا لاحـــتـــقـــار مـــن الـــجـــواد الـــكـــريـــم
لـــو كـــان ذا فـــيـــه خـــيـــر مـــا كـــان بـــالـــمـــحـــروم
والـــلّـــه عـــدل حـــكـــيـــم مـــا جـــار بـــالـــتـــقـــســـيـــم(398)

وواضح أن الصافي يتنفس هنا من كبت العقدة، فهو يعترف بدمامته قبل أن ينبز بها وتلك محاولة للترويح عن النفس المرزوءة بالنشاز. وواضح كذلك أنه لا يرسل في «العدالة» حكماً يقع على رسله، ففي مطاويه سخرية أخفى ما تكون السخرية بحكمة اللّه في توزيع عوارفه على خلقه. والصافي صريح لا يجامل في شعره غير الموت:

أنـــا أهـــواك غـــيـــر أنـــي لا أرضـــاك تـــأتـــي بـــالـــكـــره والإجـــبـــار
ولـــكـــم رمـــت أن أزورك لـــكـــن خفت أن تشتكي الأذى من مزاري(399)

ونحن هنا بين يدي خاطرة بارعة في صرف النفس عن اليأس وتعزيتها عن قدرها القاسي وكانت ربة الشعر ـ فيما يبدو للريحاني ـ تعزية بالحياة فتفتح له أبواباً جديدة يلجها مبتهجاً وقد نسي كل ما به فينظم القصائد وليس فيها غير مرهم لجروحه(400).

وعلى مدى ما نستعرض من موضوعات الصافي في جملة دواوينه نلاحظ أننا بصدد تظاهرة ضخمة يرفع فيها هذا الشاعر العبقري شعارات التجديد لا في إطار الغرض فحسب وإنما يتجاوز بها إلى كل المقومات التي تصنع ظاهرة الشعر. ومع الشواهد يخيل إلينا أننا يمكن أن نؤكد هذه الحقيقة بغير حاجة إلى عملية اختيار! ويبدهك في «الأمواج» وكثير من قصائده يمثل الشاعر قبل أن ينفلت من إسار البيئة الضيقة أن موضوعها يحمل هو الآخر هذا الطابع الذي لا يشارك الصافي فيه شاعر في القطاع،

---

(398) الأمواج، ص 99-100.

(399) قلب العراق، ص 264-265.

(400) م. ن، ص 265.

حتى أن بعض الذين أرّخوا للشعر العراقي الحديث ذهب إلى أن الصافي مدرسة مستقلة كان هو أستاذها وتلميذها في آن واحد(401) ويلاحظ أن الصافي نفسه يؤكد هذه الحقيقة بقوله:

لي في الشعر عالم مستقل أنا فيه فرد بدون خلاف
لم أشارك غيري لأني كربي واحد لا شريك لي في القوافي

وينبغي أن نتذكر ونحن نتحدث عن جدة الغرض في آثار الصافي أنه نقل رباعيات الخيام إلى العربية في ترجمة هي أدق الترجمات وأقربها إلى روح الأصل(402) وكان ذلك يعني أن الصافي يتوفر على الفارسية لغة وأدباً توفراً كاملاً، ويعود طبيعياً في هذا الضوء أن تستأثر الخاطرة باهتمامه لأنها في الأدب الفارسي ظاهرة واسعة الانتشار.

ونستكشف مع الجواهري طبيعة الغرض في إطار هذه الكلاسيكية المجددة فنجد أن ما ينتمي منه إلى القديم يتحول إلى غرض وسيلة وكنا قد أطلنا الحديث في هذا ولا حاجة بنا إلى التكرار. ويبقى أن هذا الشاعر العملاق ـ والصفة هنا شديدة اللصوق بصاحبها ـ لم يتوقف عن أن يغني تجربته الشعرية لا في إطارها السياسي وحده كما قد يظن بل في إطارها العام حتى أن «جربيني» وهي معاناة غزلية هابطة تظل تصعد في طريقها إلى القمة لتبلغ أنقى نماذجها في «بائعة السمك». وفي بؤرة ضوء أقوى توثيقاً للحكم بالمقارنة بين النصوص نستشهد أدل الخطوط العريضة على ما نذهب إليه في التجربتين. يقول الجواهري في النموذج الهابط:

اسمحي لي بقبلة تملكيني ودعي لي الخيار في التعيين
قرّبيني من اللذاذة ألمسها أريني بداعة التكوين
أنزليني إلى الحضيض إذا ما شئت أو فوق ربوة فضعيني
كل ما في الوجود من عقبات عن وصولي إليك لا يثنيني
احمليني كالطفل بين ذراعيك احتضاناً ومثله دلليني
وإذا ما سئلت عني فقولي ليس بدعاً إغاثة المسكين
أشتهي أن أراك يوماً على ما ينبغي من تكشف للمصون
غير أني أرجو إذا ازدهت النفس وفاض الغرام أن تعذريني
الطميني إذا مجنت فعمداً أتحرّى المجون كي تلطميني
وإذا ما يدي استطالت فمن شعرك لطفاً بخصلة قيديني

(401) الشعر العراقي الحديث: مرحلة وتطور، ص 78-79.
(402) تركي كاظم جودة، أحمد الصافي النجفي: حياته، شعره، 1967م، ص 42.

ما أشد احتياجة الشاعر الحساس يوماً لساعة من جنون[403]

ويقول في «بائعة السمك» وهي قمة النقاء الذي انتهت إليها التجربة الهابطة:

وذات غداة وقد أوجفت بنا شهوة الجائع الحائر
دلفنا لحانوت سماكة نزوّد بالسمك «الكابري»[404]
فلاحت لنا حلوة المجتلى تلفت كالرشأ النافر
تشدّ الحزام على بانة وتفتر عن قمر زاهر
من «الجيك» حسبك من فتنة تضيق بها رقية الساحر
فقلنا: علينا جعلنا فداك بما اخترت من صيدك النادر
فجاءت بممكورة بضّة لعوب كذي خبرة ماكر
تنفضّ بالذيل عطر الصبا وترمق بالنظر الخازر
تكاد تقول: أمثلي تموت؟ لعنت ابن آدم من جائر
أما لي من عودة ترتجى لمسبح أترابي الزاخر
أما في الصبا لي من شافع أما لابنة «الجيك» من زاجر
ألا رجعة لحبيب جو حزين على غيبتي ساهر
ودب القنوط على وجهها وسال على فمها الفاغر
وأهوت عليها بساطورها فيا لك من جؤذر جازر
وثنت فشبت عروس البحار وقرّت على الجانب الآخر
فقلنا لها يا ابنة الأجملين من كل باد ومن حاضر
ويا خير من لقّن الملحدين دليلاً على قدرة القادر
جمالك والرقة المزدهاة خصمان للذابح الناحر
وكفك صيغت للثم الشفاه وليست لهذا الدم الخاثر
فقالت: أجل أنا ما تنظران وإن شقّ ذاك على الناظر
تعلمت من جفوة الهاجر ومن قسوة الرجل الغادر[405]

وواضح أن الخط البياني الذي يصل بين التجربتين يؤكد أن المضمون الذي كان

---

(403) ديوان الجواهري، الجزء الأول، بغداد 1973م، ص 493-494.

(404) من ألذّ أنواع السمك الطري وأشهاها في «براغ».

(405) الجواهري، بريد الغربة، براغ 1965م، ص 1-2.

يتمرّغ بوحل اللذة الرخيصة في «جربيني» يتطور إلى ما يشبه أن يكون من أسلوب العذريين في انفعالهم بالجمال، وحديثهم عن جراحه المقدسة، وتلك ظاهرة كان ينبغي أن تقع عبر تحول الجواهري من اليمين إلى اليسار، ومع اليسار لم يكن هناك مجال في الظاهر على الأقل، إلا لحب واحد هو حب الجماعة وإلا لأسلوب واحد في الحب هو أسلوب العطاء في أوسع مدلولاته الخيرة. وتجربة الجواهري في الوصف كانت تتطور هي الأخرى من المعطى الحسي المبتذل إلى المعطى الفكري التأملي وإغنائها أحياناً بما يدل على أنها لا تبعد عن تصور اليسار للظاهرة الفنية وما يقع في إطارها من الالتزام أبداً بقضايا الإنسان العادلة. فمن الاقتصار في تجربة الوصف على المعطى المطروح في المدى الحسي لأية رؤية قول الجواهري:

لا تعدكم سنن الهوى وفروضه ... فالروض يضحك للغمام أريضه
ما أبهج الزهر المرقرق في الضحى ... يجلو العيون شعاعه ووميضه
والجو محتشد الغيوم رواقه ... بيد الرياح متى تشأ تقويضه
وكأنما جاء الربيع إلى الثرى ... بالحسن عن سمج الشتاء يعيضه
والكأس يجلوها أغنّ يكاد من ... فرط النعاس يؤوده تغميضه
راضت محاسنه النفوس فأدركت ... ثأراً فها هي بالكؤوس تروضه
لو كنت تبصره رثيت له وقد ... أعيا عليه من الخمار نهوضه[406]

ثم تتطور التجربة في خط بياني واضح إلى تجربة تتجاوز حدود المحسوس في الظاهرة إلى إغنائها بما يشبه أن يكون في مصطلحات التراث من التهميش على المتن، وكان الجواهري يهمشها في البدء بما يتلاقى مصادفة مع رؤية اليسار لمشكلة الإنسان الاجتماعية فيقول مستوحياً ساعة مع البحتري في سامراء:

أسدى إليَّ بك الزمان صنيعا ... فحمدت صيفاً طيباً وربيعا
أجللت منظرك البديع ومنظر ... أجللته لِمَ لا يكون بديعا
درج الزمان بها سريعاً بعدما ... ناشدته ألاّ يمر سريعا
ألفيت حسن الشاطئين مرفرفاً ... غضاً وخصب الشاطئين مريعا
وأضعت أحلامي وشرخ شبيبتي ... وطلاقتي فوجدتهن جميعا
صبح أغرّ وليلة جذلانة ... بيضاء تهزأ بالصباح سطوعا

(406) ديوان الجواهري، الجزء الأول، 1972م، ص 294. والقصيدة ترد في الديوان تحت عنوان (الساقي).

والبدر بالأنوار يملأ دجلة زهواً ويبعث في النفوس خشوعا
وترى ارتياحاً في الضفاف وهزة تعلو الرمال إذا أجد طلوعا
وجرت على الحصباء دجلة فضة صهرت هناك فموعت تمويعا
دور الخلائف عافها سمارها وتقطعت أسبابها تقطيعا
درجت بساحتها الحوادث وانبرى خطب الزمان لها فكان فظيعا
حتى شواطئ دجلة منسابة تأبى تشاهد منظراً مفجوعا
أبنتها مرثية ولطالما غازلت منها حسنها المسموعا
ولقد تذمّ جلادة في موقف للنفس أجمل أن تكون جزوعا
قصر الخليفة جعفر كيف اغتدى بيد الحوادث فظة مصفوعا
وكم استقر على احتقار طبيعة لم تأله التحطيم والتصديعا
ولقد بكيت وما البكاء بمرجع ملكاً بشهوة مالكيه بيعا
زر ساحة السجن الفظيع تجد به ما يستثير اللوم والتقريعا
إن الذين على حساب سواهم حلبوا ملذات الحياة ضروعا
رفعوا القصور على كواهل شعبهم وتجاهلوا حقاً له مشروعا
ساسوا الرعية بالغرور سياسة لا يرتضيها من يسوس قطيعا
حتى إذا ما الشعب حرّك باعه فإذا هم أدنى وأقصر بوعا(407)

ويبقى في التجربة أن المقارنة بين البحتري في القديم ورفقة له من الشعراء العراقيين في الحديث على نحو ما يذهب إليه الجواهري لا تسمو على الحطام قدر ما تلتصق به. ثم يضاف إلى ذلك مشاعر حسد لم يستطع الجواهري أن يسترها، وهي مشاعر تنطلق من أن البحتري لم يكن يقصى عن بيوت المال ولم يكن يدفع عن أبواب السلطة لأنه غريب ولو أنه كان عراقياً لمات جوعاً!!

عبث الوليد بشرخ دهر عابث وصبا فنال من الصبا ما اسطيعا
ونما رفيعاً في ظلال خلائف في ظلهم عاش القريض رفيعا
لا عن بيوت المال كان إذا انتمى يقصى ولا عن بابهم مدفوعا
قدروا له قدر الشهور وأسرجوا أبياته وسط البيوت شموعا
ضيف العراق نعمت من خيراته وحمدت فيه قرارة وهجوعا

(407) م. ن، ص 485-486.

أن تعقد الحفلات كنت مقدماً   أو تُنْبِر الأمراء كنت قريعا
وأظن أنك لو نمتك ربوعه   لشكوت منه فؤادك المصدوعا
ولكنت كالشعراء من أبنائه   ممن تجوهل قدرهم فأضيعا
لك في التي راشت جناحك رفقة   لولا جلادتهم لماتوا جوعا[408]

ولعله من هنا لا يجوز أن تكون في التجربة رؤية يسارية مقصودة، وإن تصادف أن يكون فيها شيء من هذه الرؤية. ذلك أن الالتزام بقضية الإنسان وهو جوهر هذه الرؤية لا يلائم ما في التجربة من تطلعات بورجوازية. ولكن الجواهري لا يقف عند هذا الحد من تهميش المتن الوصفي برؤية اليسار، ففي «الراعي»[409] وهي معاناة بارعة في الوصف تزول الثنائية ويتوحّد الهامش والمتن ويصبح كل ما في الإطار مدعواً للتدليل على أن الرؤية الملتزمة، وهي رؤية اليسار بعامة قد امتدت إلى كل عرق في النص تضخّ فيه دمها الجديد.

ومع بحر العلوم يلاحظ أن الغرض من حيث انفعاله بالمتغيرات أدل من غرض الجواهري على انتمائه للجديد لأنه ظل بغير ضعف يناضل من أجل ارتباطه باليسار ويمنحه كل طاقاته الشعرية عبر إنسانيته المتوهجة، وكان هذا يعني أن الرجل استمر يتفاعل بأخطر ما يقع في الفترة من متغيرات، وطبيعي في هذا الضوء أن يقع غرضه جديداً أبداً. ولكن الذي ينبغي أن يسجل هنا، تأكيداً لا تأسيساً، أن بحر العلوم شاعرية ظلت بغير عمق، وسواء أكان هذا قدرها أم كان مصطنعاً تنسيقاً بين الوسيلة والهدف ـ وكان هدفه شديد الالتصاق بتوعية العامة وتعبئتها لحياة أفضل ـ فقد بقي في إطار التقويم ينبز به.

ثم يكون في المجددين كذلك شاعر كبير هو الدكتور عبد الرزاق محيي الدين وكان على قلة ما تركه في الشعر، ونحن هنا بصدد مقارنة، يمثل في جدة الغرض انفعالاً عميقاً بالمتغيرات. وسواء أوقع غرضه في هزل أم وقع في جد فقد كان، على الجبهتين، يؤكد أنه ممن وهبوا واكتسبوا. ويظل في عقيدتنا أن الطبع وحده في إطار العمل الفني لا يغني عن الكسب، وأن الكسب وحده في الإطار نفسه لا يغني عن الطبع حتى إذا التقيا أمكن أن يتمخضا عن ظاهرة شعرية لافتة. والواقع أن هذا

(408) م. ن، ص 487.

(409) سبق أن عرضنا القصيدة بكاملها في صدد الحديث عن نزعة الإصلاح وعلاقتها بإسقاط الشعر في النثرية.

الشاعر الكبير المتمرس لم يشهر في الحياة الأدبية شهرة الشبيبي من قبل، أو شهرة الجواهري من بعد، ويخيّل إلينا في تعليل ذلك أنه فوق غرضه الذي تميّز بالرصانة، ولا بد هنا من الاستثناء، شديد الشغف بالتعميق. فعنده أن البقاء على السطح لا يكون في إطار الشعر إلا سذاجة وأن المضمون الجيد هو الذي يؤخذ غلاباً كما يقولون، أو هو الذي يقتضي أن يراض طويلاً جداً قبل أن يسلس!!

وعندي، من هذه الزاوية بخاصة أن عبد الرزاق محيي الدين وراء نضجه الفني الكامل يحمل هوية انتماء حقيقي إلى المدرسة التي أقلقت العمود وشككت بجدواه وحمل لواءها الطائي الكبير. وبصدد الشواهد يلاحظ أن همزيته التي يتوجه بها إلى الأديب العربي بعامة تختصر كل أدلتنا على أن هذا الشاعر الضخم كان مهيئاً لأن يتدفق في كل الأقنية الجديدة التي شقتها المتغيرات لشعر الفترة.

خذ رداء الشمس وانشره لواء ... واطوِ ما أسدلت ستراً وغطاء
رثّ ما أدمنت في ترقيعه ... وتبدّت سوءة الكاسي عراء
وركاب سرت في جلوته ... ضالعاً طاحت هواديه فناء[410]
ومزامير تغنّيت بها ... باطلاً عادت هشيماً وغثاء
والمقاصير التي أسرجتها ... وتعهدت مغانيها طلاء
نصلت من وهج لوحها ... وذرتها الريح نكباء هباء
قم مقام الوحي لا صناجة ... كلما زادت شجى زدنا ارتخاء
واعرك الآذان صدعاً إنها ... وقرت مدحاً وهجواً ورثاء
عد بها ملحمة ضارية ... وارتجازاً يتلظى وحداء
ورؤى فلسفة صادقة ... لا ظلالاً من خيال يتراءى
ولظى عاطفة مشبوبة ... لا شواظاً تصطلي منه ادعاء
آن أن تخلص من شائبة ... أضعفت فنك روحاً وأداء
آن أن ترسلها نزّاعة ... لوجوه الخير بدءاً وانتهاء
آن للفن الذي نحيا له ... أن يرى فينا رعاة أمناء
أدعياء نحن ما عشنا به ... عملاء لسوانا أجراء
وترددنا على أعتابهم ... نبغاء ورجعنا بلداء

---

(410) «ناء» هنا فعل.

ولقينا كل عهد بالذي سرّه أحسن صنعاً أم أساء
لعن الفن بنا من فئة كثرت موتى وقلّت شهداء
أشهدت «الضاد» يوم استجمعت لغة الحاكم واستخذت هجاء
وتخلت عن دم يغلي بها ودم يصبغ شدقيها فداء
وأديل الحكم منها فانزوت في المحاريب اعتكافاً والتجاء
فإذا التوحيد في مئذنة ينشر الشرك حواليه لواء
وإذا الوحي الذي نلهمه عاد تلقيناً وزقاً وارتغاء
وإذا في كل قطر دعوة للأولى لا يستجيبون دعاء
وإذا «الحيرة» تهوى «فارساً» وتدين «الشام» «للروم» ولاء
وإذا «فرعون مصر» جسد فتن الوادي خواراً ورغاء
وإذا العرب جميعاً بدد لم تصن أرضاً ولم ترعَ سماء[411]

وصالح الجعفري شاعر آخر في القطاع ينزع بغرضه إلى التجديد ويشارك بصدق في نقله من تقليدية تعتصر حيويته في حدود المناسبات الضيقة، والاهتمامات الرخيصة إلى رحاب الحياة المتفايضة بالجديد على كل جبهة. وكان نشاطه في إطار «الرابطة» التي اقتضاها تيار المتغيرات في النجف يوسّع من رقعة هذه الجزيرة الصغيرة التي يلجأ إليها المطاردون بسياط القديم كلما أحسوا حاجة إلى أن يستعيدوا ما استهلك من أعصابهم في الطريق إلى التحرر من قيوده. وميزة الجعفري أنه ظل في حدود البيئة المحافظة يتنفس تحت الماء ويتأبى على الغرق. وفي عقيدتي أن هذا الشاعر الكبير لم يكن في إشاعة الجديد على جبهة الشعر أقل في جهاده ممن فروا من أقفاصهم واستشعروا حرية مطلقة في الترويج لهذا الجديد تنظيراً وتطبيقاً. وإذا كنا من قبل قد استشهدنا جملة من نصوصه فإننا نحيل عليها هنا ابتعاداً عن التكرار. وتجنباً للقليل والكثير من فضول القول وتأكيداً لجدة الغرض بجدة المضمون يلاحظ أن الجعفري يقدم أدلة شديدة التطرف في هذا الصدد. يقول في الإشادة بسعي الهند إلى استقلالها مضحية في سبيل ذلك بكل ما تملك:

قف في منى واهتف بمزدحم القبائل والوفود
حجّوا فلستم بالغين بحجّكم شرف الهنود

---

(411) من مجموعة خطية، تتضمن طائفة من قصائد الشاعر.

حجوا إلى استقلالهم وحججتم خوف الوعيد
ضحيتم كبشاً وما ضحوا سوى طيب الوجود
وعبادة الأحرار أفضل من إطاعات العبيد[412]

ويخاطب امرأة يحبها في تعريض بالغ التطرف بالفقه ورجاله وكتبه! بل هو يتجاوز ذلك إلى التعريض ببعض ما يرد في فقرات الأذان للصلاة فيقول:

ارفعي الصدغ عن محياك حتى لا أرى حائلاً ولو قيد شعره
ارفعيه وحاذري أن تعيشي بقلوب تخذنه دار هجره
شاهدي في هواك بحر من الدمع وإن لم يكن بذلك عبره
أنا فارقت أسرتي من طريق الحب حتى أصبحت وحدي أسره
فأنا شاعر وهم فقهاء وكلانا يجيل حولك نظره
لامني فيك سالك ضلّ حاديه فأمسى في سكرة بعد سكره
بحثوا عنك في «المدارك» لما استصعبوا البحث في «مسالك» وعره
أيها التائهون «حي على النور» تجلّى ما بين صدغ وطرّه[413]

ويبدو أن أمثلة كثيرة لطائفة أخرى من المجددين في القطاع يمكن أن تؤكد حقيقة ما نذهب إليه في جدة الغرض لولا أن البحث لا يتسع لأكثر من العينة وهي وحدها جديرة بأن تقنع.

3 ـ وحين ننتهي إلى المتحررين من القيود ننتهي إلى ظهور اليسار ظهوراً قوياً في الفترة. وكان اليمين من قبل هو الذي ينظّر للأدب ويحكم نشاطه في الغالب. وفي إطار الغرض لم يكن في الضوابط ما يمنع من أن يقع الشعر للشعر، أي لم يكن في الضوابط ما يمنع من أن يتحدث الشاعر في الحدود الضيقة التي تنغلق على ذاته. لقد كانت الرومانتيكية إذن مقبولة قبل ظهور اليسار. والرومانتيكية على حقيقتها حديث قاصر على (الأنا). وكان على اليسار وراء ظهوره الفاعل أن يفرض رؤيته الفنية على الغرض وأن يحصره في نطاق «الهو» ويتجه به إلى الواقعية. والحق أن الدعوة إلى تحرير التجربة الشعرية، من قيود القديم تسوغ على جبهة اليمين مثل ما تسوغ على جبهة اليسار وكان الذي تسوغ به على الجبهتين أن التجربة تتخلص من الفضول فتعود

---

(412) شعراء الغري، ج 4، ص 316.
(413) م. ن، ص 318-319.

أرشق ومن العوائق فتعود أقدر على التدفق. ثم يختلف اليمين واليسار بعد ذلك في الانتفاع بالصيغة الجديدة، فقد ظل اليسار يحصره في غرض يقع أبداً على معنى (الهو) في حين كان اليمين يمدّه إلى «الأنا» وينفي عنه الحصر!

وإذا صحّ أن اليسار كان قادراً على أن يمتصّ جملة الطاقات الشعرية في القطاع الشيعي وكنا قد بسطنا الحديث في أسباب ذلك من قبل فقد ظلت طاقات ضخمة تقع خارج نفوذه. ويلاحظ أن «نازك الملائكة» ـ وهي في رأينا أضخم هذه الطاقات ـ لم تقتنع برؤيته لا في إطار السياسة ولا في إطار الفن. ويخيّل إلينا أن نازك الملائكة ليست هنا ظاهرة فردية شيعية بقدر ما هي تيار، إذا صح التعبير. وإذن يظل في المتحررين من القطاع الشيعي من يراوح بين اليمين واليسار في غرضه انطلاقاً من أن تجربة الشعر ينبغي أن تتحرر من الانتماء. ويلاحظ في تجربة السيدة نازك الملائكة بخاصة أنها تجربة مثقفة، ولعله من هنا لا يستطعمها قارئ قليل الحظ من المعرفة. وكان البعد الثقافي في هذه التجربة ينقلها إلى طبيعة الأحداث الدرامية حتى يصعب أن يدل على كل حقيقتها عنوان. نريد أن نقول: إن تجربة نازك الملائكة في الغالب ليست تجربة «أجزاء» وإنما هي تجربة «كل تترابط فيه الأجزاء ترابط الأعضاء» إذا جاز التعبير.

في «الزائر الذي لم يجئ» تقول هذه الشاعرة الكبيرة:

ومرّ المساء وكاد يغيب جبين القمر
وكدنا نشيّع ساعات أمسية ثانيه
ونشهد كيف تسير السعادة للهاويه
ولم تأت أنت... وضعت مع الأمنيات الأخر
وأبقيت كرسيك الخاليا
يشاغل مجلسنا الذاويا
ويبقى يضجّ ويسأل عن زائر لم يجئ
وما كنت أعلم أنك إن غبت خلف السنين
تخلف ظلك في كل لفظ وفي كل معنى
وفي كل زاوية من رؤاي وفي كل محنى
وما كنت أعلم أنك أقوى من الحاضرين
وأن مئات من الزائرين
يضيعون في لحظة من حنين

ولو كنت جئت وكنا جلسنا مع الآخرين
ودار الحديث دوائر وانشعب الأصدقاء
أما كنت تصبح كالحاضرين؟ وكان المساء
يمرّ ونحن نقلب أعيننا حائرين
ونسأل حتى فراغ الكراسي
عن الغائبين وراء الأماسي
ونصرخ أن لنا بينهم زائراً لم يجئ
ولو جئت يوماً ـ وما زلت أوثر ألاّ تجيء ـ
لجفّ عبير الفراغ الملون في ذكرياتي
وقصّ جناح التخيل واكتأبت أغنياتي
وأمسكت في راحتي حطام رجائي البري
وأدركت أني أحبك حلما
وما دمت قد جئت لحماً وعظما
سأحلم بالزائر المستحيل الذي لم يجئ(414)

وواضح أننا هنا بصدد خاطرة تنعقد على أن المستحيل وحده في سياق الرغبة هو الذي يمثّل «الشاغل» فإذا ارتدّ إلى طبيعة الممكن تحول إلى طبيعة «الصارف». ومن المؤكد أن الغرض هنا يتميز بالجدة ويشير إلى جذور تضرب عميقاً في الثقافة السيكولوجية. وحول «النائمة في الشارع» تدير نازك الملائكة الخواطر التالية:

في «الكرادة» في ليلة أمطار ورياح
والظلمة سقف مدّ وستر ليس يزاح
انتصف الليل وملء الظلمة أمطار
وسكون رطب يصرخ فيه الإعصار
الشارع مهجور تعول فيه الريح
تتوجع أعمدة وتنوح مصابيح
والحارس يعبر جهماً مرتعد الخطوات
يكشفه البرق وتحجب هيكله الظلمات

---

(414) نازك الملائكة، قرارة الموجة، ط. أولى، دار الآداب، بيروت 1957م، ص 120.

في منعطف الشارع في ركن مقرور
حرست ظلمته شرفة بيت مهجور
كان البرق يمرّ ويكشف جسم صبيه
رقدت يلسعها سوط الريح الشتويه
الإحدى عشرة ناطقة في خديها
في رقة هيكلها وبراءة عينيها
رقدت فوق رخام الأرصفة الثلجيه
تعول حول كراها ريح تشرينيه
ضمّت كفيها في جزع في إعياء
وتوسدت الأرض الرطبة دون غطاء
لا تغفو لا تغفل عن إعوال الرعد
والحمى تلهب هيكلها ويد السهد
ظمأى ظمأى للنوم ولكن لا نوما
ماذا تنسى؟ البرد؟ الجوع؟ أم الحمّى
وتظل الطفلة راعشة حتى الفجر
حتى يخبو الإعصار ولا أحد يدري
أيام طفولتها مرّت في الأحزان
تشريد جوع أعوام من حرمان
إحدى عشرة كانت حزناً لا ينطفئ
والطفلة جوع أزلي تعب ظمأ
ولمن تشكو؟ لا أحد ينصت أو يعنى
البشرية لفظ لا يسكنه معنى
والناس قناع مصطنع اللون كذوب
خلف وداعته اختبأ الحقد المشبوب
والمجتمع البشري صريع رؤى وكؤوس
والرحمة تبقى لفظاً يقرأ في القاموس
ونيام في الشارع يبقون بلا مأوى
لا حمّى تشفع عند الناس ولا شكوى
هذا الظلم المتوحش باسم المدنيه

باسم الإحساس فواخجل الإنسانيه[415]

ولعل أبرز ما يلاحظ هنا أن الشاعرة، وكانت محسوبة على اليمين لم تتحول على عمق النشاز في المشكلة التي تطرحها إلى ما يعرف في إطار اليسار من حلولها العلمية، وظلت تصرّ على أن تبقى في إطار اليمين وفي رؤيته أن الفقر يمكن أن يعالج بالرحمة. ومهما يكن من أمر فقد بقي هذا يشير على الأقل إلى عمق التناسق بين النظرية والتطبيق.

وفي حدود الصور الاجتماعية الناشزة تستغل نازك الملائكة شاعريتها الضخمة لإدانة التقاليد المتخلفة بعيداً عن تقريرية الوعظ فتقول في «غسل العار»:

أماه وحشرجة ودموع وسواد
وانبجس الدم واختلج الجسم المطعون
والشعر المتموج عشعش فيه الطين
أماه ولم يسمعها إلا الجلاد
وغداً سيجيء الفجر وتصحو الأوراد
والعشرون تنادي والأمل المفتون
فتجيب المرجة والأزهار
رحلت غسلاً للعار
ويعود الجلاد الوحشي ويلقى الناس
«العار»؟ ويمسح مديته «مزقنا العار»
ورجعنا فضلاء بيض السمعة أحرار
يا رب الحانة أين الخمر وأين الكاس
ناد الغانية الكسلى العاطرة الأنفاس
أفدي عينيها بالقرآن وبالأقدار
املأ كاساتك يا جزار
وعلى المقتولة غسل العار
وسيأتي الفجر وتسأل عنها الفتيات
أين تراها فيرد الوحش قتلناها

---

(415) قرارة الموجة، ص 57-61.

وصمة عار في جبهتنا وغسلناها
وستحكي قصتها السوداء الجارات
وسترويها في الحارة حتى النخلات
حتى الأبواب الخشبية لن تنساها
وستهمسها حتى الأحجار
غسلاً للعار
غسلاً للعار
يا جارات الحارة يا فتيات القريه
الخبز سنعجنه بدموع مآقينا
سنقصّ جدائلنا وسنسلخ أيدينا
لتظل ثيابهم بيضاء اللون نقيه
لا بسمة، لا فرحة، لا لفتة فالمديه
ترقبنا في قبضة والدنا وأخينا
وغداً من يدري أي قفار
ستوارينا غسلاً للعار(416)

ولعل أروع ما في التجربة أن الحوار لا يجري فيها على المألوف من تقاليده فهو من حوار السياق لا من حوار الحديث. وكان هذا أبداً دليل امتياز ومؤشر تفوّق، ذلك أنه ليس من السهل على شاعرية عادية أن تمدّ النصوص بطاقة على أن تحاور بعيداً عن الصيغة التقليدية التي تعوق الانسياب وتعترض التدفق.

ويضاف إلى هذا ما يلاحظ في التجربة من استغلال المفارقة لإدانة التقليد بضعف المنطق وحطة المشاعر، فالذين يغسلون عارهم متأثمين لا يجدون بأساً في أن يمرغوا غيرهم بوحله مستهترين حتى بأقدس القيم التي تولي العرض نصيباً كبيراً من عنايتها حفاظاً عليه. وكان في التجربة غير هذا وذاك ابتعاد بالأسلوب عن التقريرية وتلك ميزة ظلت لصيقة بالمتحررين وحدهم من المجددين.

وفي التجربة على معنى الالتصاق الشديد بـ (الأنا) يلاحظ أن الاستشهاد لها شديد اليسر فقد ظلت هذه الشاعرة الكبيرة تنبز ببعدها عن الواقعية التي كان اليسار بكل ما

---

(416) قرارة الموجة، ص 145-148.

يملكه من نفوذ قوي في قطاع الإعلام وراء انفتاح السلطة على الحياة الحزبية يروّج لها ويتهم خصومها بالعمالة مرة وبمواريث البورجوازية مرة. والحق أن نازك الملائكة لم تكن بعيدة عن قضايا الإنسان المأزوم في العراق ولكنها كانت قريبة جداً من مزاجها هي، وكان هو الآخر مأزوماً، ولم يكن لها فيما يبدو خيار إلا إذا كانت من «الملائكة» حقاً. ومع ذلك فلم تكن غنائيتها شديدة الضيق ففي غمرة أحزانها لم تكن تنسى أحزان الناس، وفي دواوينها لم يكن هذا قليلاً وتوثيقاً لهذه الظاهرة حسبنا أن نستعرض بعض شواهدها.

في أواسط الأربعينات وراء فيضان لدجلة هدّد بغداد بالغرق كانت نازك الملائكة تستوحي بإحساس الرومانتيكيين المرهف قصة مقبرة غمرتها مياه النهر المتوحش في مساء عاصف فتقول:

بالأمس قد كان هنا عالم
يغمره الموت بأستاره
يهفو عليه العدم القاتم
في رحمة الصمت وأسراره
مقبرة أودعها البائسون
أشلاء أمواتهم الفانيه
يا جثثاً ما كفنتها المنون
بغير أطباق الثرى العاريه
هذي الوجوه الشاحبات الجباه
وهذه الأشلاء والأعين
طفت حيارى فوق وجه المياه
وعضّ فيها العدم المحزن
يا نهر لا تقس على الميتين
حسبك ما سببته من شقاء
حسبك ما شرّدت من بائسين
وارفق بسكان الثرى الأبرياء
يا للمساكين أحتى الممات
تلحقهم لعنة أيامهم
ماذا جنوا من مبهجات الحياة

ترى وما ألوان أحلامهم
أهكذا تفنى أغاريدنا
ويهزأ الموت بأزهارها
وتملأ الدنيا أناشيدنا
يوماً ونشوى تحت أحجارها
ما أفظع المبدأ والمنتهى
ما أعمق الحزن الذي نحمل
ترفعنا الأحلام فوق السها
وتهدم الأيام ما نأمل
وهذه المقبرة المظلمه
نهاية المسعى فيا للشقاء
أبعد هذه الجنّة الملهمه
نسقط فوق الشوك صرعى الفناء[417]

فالغنائية هنا ليست شديدة الانغلاق على الذات ذلك أنه ظلت فيها مشاعر تصلها بالجماعة، أي ظل فيها ما ينزع بها إلى الواقعية. ولعل الذي يلاحظ على هذه المشاعر أنها لا تتدفق بقوة بل هي تنساب بكثير من الهدوء والدعة، وكان هذا يعني أنها لا تصدر عن نفس تكتوي حقاً بآلام الناس بقدر ما تصدر عن اقتناع عقلي مترف بأن الظلم يقع قاسياً جداً على هذا النحو. وتلك حقيقة تجد أدلتها أبداً في جملة الأعمال الفنية التي تقتصر على الاحتكاك النظري بهموم البشر... وفي هذا الضوء كان شاعر كبير مترف ينقل الفدائي إلى فلسطين ليبحث فوق أرضها قبل أن يفرغ رصاص بندقيته في صدور الذين طردوه من أرضه، عن طفولته، وعن رفاق حارته، وكل ركن دافئ وكل مزهرية![418]...

ومرة أخرى تنفعل نازك الملائكة بالفيضان ثم تفلسف الحياة عبر ظاهرة الضعف التي تلمحها في الذين لا يطيقون دفع أخطاره فتقول:

هـي ذي يـا ظـلام عـاشـقـة الـلـيـل تـطـيـل الـتـحـديـق تـحـت الـديـاجـي

(417) قصيدة المقبرة الغريقة، ص 12.

(418) يرد هذا في قصيدة مشهورة تغنيها أم كلثوم لنزار قباني.

وقفت عند شاطئ النهر تصغي لأنين الرياح والأمواج
وترى الليل غيهباً راعب الظل على رائع من الأثباج
وتحس الحزن العميق بحقل أغرقته المياه خلف السياج
وقفت في الدجى تحسّ الأسى المر وتبكي في مسمع الظلمات
وترى بالخيال ما حلّ بالقرية والبائسين من ويلات
فجأتهم تحت الدجى لجة الموج فباتوا صرعى القضاء العاتي
ومضوا يضربون في ظلمة الليل وما من مُنْجٍ من المأساة
وتعالى تحت الظلام صراخ رددته الرياح للأشجار
هو صوت الأحياء في لجّة الموت وصرعى الأمواج والأقدار
عبثاً تضرعين عاشقة الليل لقلب الظلام والأسرار
عبثاً فالحياة سنتها الحزن وحكم الآهات والدمع جار(419)

وأخيراً فإن ذلك لا يعني أن هذه الشاعرة المبدعة لم تكن في كثير من الأحيان أسيرة غنائية تختنق في حدود (الأنا) الضيقة. ولكننا مع ذلك نظل في حاجة إلى أدلة تشكك بجدوى هذه الغنائية في عصر الواقعية. وبعيد جداً ـ في نظرنا على الأقل ـ أن التجربة الحية ولو في حدود «الفرد» لا تجد في عصر «الجماعة» قيمة فنية ذاتية! ذلك أن الثابت في (الأنا) يعيش دورة حياة مستمرة، وعلى هذا المعنى لا تفقد «إن شاء اللّه» وهو مثل نضربه قيمتها الفنية ولو بعيداً عن عصر الرومانتيكية. وكانت «إن شاء اللّه» تنعقد على الخواطر الوجدانية التالية:

ناديت الوردة ذات صباح: يا وردة إني عطشى
فرنت وانتفضت وابتسمت
وجهاً قلباً، شفة، رمشا
منحتني العطر اللون
الحب وما بخلت
فرشت لي خديها وحنت
وسألت حبيبي أن ألقاه
فتطلع فيَّ وقال: أجل إن شاء اللّه

(419) عاشقة الليل، ص 172-173.

بضعة ألفاظ ثم مضى
وعد منه وحماس من قلبي ورضى
وغداً أو بعد غد يحضر «إن شاء اللّه»
إن شاء اللّه...
وعد في شفة الزنبق غطّى المرج شذاه
وتألق فجر منبثق خلف مسافات مبهوره
ونسائم تعبر في وديان مسحوره
(إن شاء اللّه) رؤى أغنية طافحة وندى وصلاه
(إن شاء اللّه) تسابيح وصدى أجراس
وبشاشة كاس لامس كاس
(إن شاء اللّه) تفجُّرُ أعياد وحياه
وتلاقي أعناب ومياه
(إن شاء اللّه) وسحت أمطار ثره
فجرت العالم بالخضره
(إن شاء اللّه) وجاش البحر وأعطانا
سمكاً ولآلي، ورشاشاً رطّب أوجهنا ورؤانا
(إن شاء اللّه) وألف يد مرت وتيقظ ألف وتر
وتألق حولي ألف قمر
وأنا ما زلت أعيش وأحلم أن ألقاه
فمتى يشرق لي فجرك يا (إن شاء اللّه)
(هل) و(متى) لحن جفون ضارعة وشفاه
وجوابهما: إن شاء اللّه
هل تحضر؟ هل يأتي المطر؟
هل يسخو العطر وينهمر
إن شاء اللّه
إن شاء اللّه
ومتى يسري نسغ السكر
في الرمان الحامض؟ والفجر متى يظهر
والشاطئ بعد ضنى الأسفار متى سنراه

إن شاء الله

ومهدي راضي السعيد[420] شاعر آخر في القطاع ينتمي إلى مدرسة المتحررين. ونحب أن نذكر هنا بأن التحرر لا يعني انصرافاً كاملاً عن بحور الخليل فقد ظل الرواد بخاصة يتسمحون باعتماد ضوابطها. ويلاحظ في هذا الصدد أن الذين التزموا في إطار التحرر بتطبيق نظريته نصاً وروحاً كانوا في البداية قلة ثم تكاثروا بعد ذلك وراء نهاية الفترة المدروسة. نريد أن نؤكد هنا أن مدرسة شعرية متحررة كانت قد وجدت بالفعل وقد وجد لها منظرون سوّغوا قيامها في الفترة وأصّلوا لرؤيتها الفنية وعرضوا في مجال التطبيق طائفة من تجاربها النموذجية. ولكن الذي يلاحظ أن التجديدية المحافظة كانت ما تزال عميقة الجذور في الحياة الأدبية. وكان المجتمع ما يزال خطابياً وتلك حقيقة ظلت تشدّه شداً إلى منابر الكلاسيكيين من المجددين ولعله من هنا لم تخلص دواوين المتحررين شيعيين وسنيين من معاناة التجربة على معنى التحرر مرة ومعاناتها على معنى الالتزام بصورتها التقليدية مرة أخرى. نريد أن نقول: إن التجربتين على اختلاف ما بينهما في الطبيعة بقيتا تتجاوران في «أباريق مهشمة» و«أنشودة المطر» و«عاشقة الليل» وفي دواوين أخرى بغير ما تهافت[421].

نعود إلى راضي مهدي السعيد في «رياح الدروب» لنلاحظ أنه ينزع بغرضه إلى الجدة حقاً ونحيل ذلك على الديوان. وإذا كان لا بدّ في وضعه على قائمة المتحررين من توثيق فإن كثيراً من تجاربه في الديوان تحاول أن تتحرّر من ضوابط الخليل. وعلى غير المألوف في تجربة الرواد الكبار ـ وكان هذا المألوف أن تلتزم التجربة وحدة البحر أبداً ـ كان هذا الشاعر يتسمح فيتجاوز أحياناً إلى ثنائية تقلق مجرى النغم في انسيابه المطرد إلى الخاتمة على نحو ما يقع في (الأسود) من قصائد الديوان فقد كان السريع وما يشبه الرجز[422] يتعاقبان على خواطر التجربة فيضعفان من قرارها الموسيقي وتناسقها النغمي:

غـــــداً أثــــور ثـــــورة الـــــجـــــريـــــح

---

(420) من الذين ولدوا عام 1932م.

(421) هي على التوالي لعبد الوهاب البياتي وبدر شاكر السياب ونازك الملائكة.

(422) يلاحظ أن عروضه وضربه في القصيدة لا يلائمان ما يعرف للرجز بأنواعه منهما وهذا هو الذي حملنا على أن نحيله على ما يشبه الرجز ووزن الرجز مستفعلن ست مرات، أما وزن السريع فهو مستفعلن مستفعلن فاعلن.

وأكسر القيود في يدي
أنا المهان الأسود الذبيح
الحامل النور إلى غدي
ألوني الأسود يا خالقي
نقص؟ إذن أنا من الناقصين
لست أرى في الخلق من فارق
قل لي فما فرقي عن الآخرين

والحق أن الموضوع هنا بعيد أن يقع في إطار الغرض التقليدي، فهو شديد الصلة بالمتغيرات الفكرية التي شهدتها الفترة، وكان فيها أن التمييز العنصري قيمة حضارية هابطة! وأن اغتيال الإنسانية بسبب من لونها أو جنسها ظاهرة اجتماعية متخلفة. ونحن وإن كنا لا نمنع أن الموضوع، من هذه الطبيعة السمحة، يمكن أن يكون موضوع يمين منفتح على المتطورات، ولكن الواقع أن اليسار هو الذي كان يحتكر هذه الأفكار بحكم أنها تقع في جوهر إيديولوجيته. وإذن فليس بعيداً أن يكون «الأسود» في «رياح الدروب» دليل انتماء إلى اليسار ولكن الذي يلفت النظر أن التجربة لا تقدم رؤية فنية معقدة على هذا المعنى الذي ينفي عنها السذاجة حتى كأن الشاعر لم يكن قادراً على أن ينفذ إلى الأعماق:

غداً أثور ثورة الجريح
وأكسر القيود في يدي
أنا المهان الأسود الذبيح
الحامل النور إلى غدي
غداً أثور ثورة الرياح
وأطلق الصرخة من فمي
أنا الذليل المثخن الجراح
المشعل النيران من دمي
غداً إذا ما انقشع الظلام
وانزاح ليل عاصب العيون
سيعرف الأشرار واللئام
في الأرض من أنا؟ ومن أكون؟
سأحمل الدنيا على يدي

وأمـــنـــح الـــعـــالـــم إيـــمـــانـــي
وأنـــشـــد الإخـــاء فـــي غـــدي
لـــكـــل مـــخـــلـــوق وإنـــســـان
ســيــعــرف الأبــيــض يــا دروب
أنـــي أنـــا أخـــوه فـــي الـــحـــيـــاه
مـــعـــاً شـــهـــدنـــا الـــفـــجـــر والـــغـــروب
فـــي الـــشـــاطـــئ الـــمـــســـحـــور والـــفـــلاه
صـــورنـــا الـــلّـــه كـــمـــا قـــد رأى
فـــمـــا لـــنـــا فـــي الأمـــر تـــخـــيـــيـــر
فـــي عـــالـــم مـــحـــيـــر قـــد نـــأى
فـــيـــه عـــن الإدراك تـــقـــديـــر
ألـــونـــي الأســـود يـــا خـــالـــقـــي
نـــقـــص؟ إذن أنـــا مـــن الـــنـــاقـــصـــيـــن
قـــل لـــي فـــمـــا فـــرقـــي عـــن الآخـــريـــن
ربـــاه إنـــي بـــشـــر أســـود
والـــبـــشـــر الأســـود عـــبـــد مـــهـــان
فـــيـــمـــن بـــدنـــيـــا الـــرقّ أســـتـــنـــجـــد
يـــا خـــالـــق الـــكـــون ومـــجـــري الـــزمـــان(423)

والواقع أنه ليس في التجربة من رؤية اليسار إلا ما يقع في سطحها من ربط الظلم أبداً بالثورة. وإذا جاز أن يكون هذا مقبولاً في الرؤية السياسية فهو غير مقبول وحده في الرؤية الفنية. وأخطر من هذا في الضعف ما يقع في البناء الفكري للتجربة. لقد كان الموقف المتشنج الذي يرفع فيه «الأسود» عقيرته بتهديد الأبيض غير مؤهل لأن يُظفَر منه إلى موقف إنساني بالغ الرقة، يرجح اتفاق الأخوة فيه، أن الأسود والأبيض معاً شدّ ما التقيا على مشهد الفجر والغروب في الشاطئ المسحور والفلاه!!

وأمعن من هذا كله في النشاز أن ثورة الأسود ـ وتلك حقيقة شديدة الوضوح في

(423) رياح الدروب، مطبعة دار المعرفة، بغداد 1957م، ص 46-48.

التجربة هي التي تحسم مشكلة التمييز العنصري لصالحه فلماذا إذن يصار في حلها إلى الغيب؟

و«بنت المبغى» في «رياح الدروب» عاجزة هي الأخرى عن أن تقدم دليلاً قوياً على انتمائها لليسار، فقد كانت التجربة تنبز البغي بالقعود عن الثأر لواقعها البائس حتى كأن هذا الواقع يصنعه مجتمع طبقات فاسد لا قدر محتوم في الغيب وتلك رؤية شديدة الصلة باليسار، ففي إيديولوجيته أن الظاهرة الاجتماعية الشاذة ـ والبغاء من مصاديقها ـ يصنعها الإنسان ويلغيها الإنسان:

يا بؤسها وهي التي جاءت هنا تبغي الخلاص
من عيشة عسراء ليس لها انتهاء
جاءت هنا تبغي الخلاص
من ظلم زوج كان يطعمها الشقاء
وأب عنيد
ما كان يحسبها سوى دنس وعار
ومتاع بيع قد يقلّ وقد يزيد
في كل ليل أو نهار
وغدت تعيش كما يعيش القانطون
لا يثأرون لجرحهم أو يسخطون
أبداً فهم كالأغبياء(424)

ثم يلاحظ أن التجربة تتحول إلى رؤية اليمين فتعود الظاهرة من صنع القدر هذه المرة!! وما يكون من صنع القدر فإن الإنسان عاجز عن أن يمتد إلى حتميته فيحيل التغيير في طبيعتها على الممكن:

هيهات تقدر أن ترد لقادم
طلباً جديدا
ماذا يريد؟
هذا الذي قد جاء يطرق بابها
ماذا يريد؟

---

(424) م. ن، ص 21-22.

لو كان يعلم كيف تحيا أو تعيش
لمضى وراح ولم يعد
لو كان يعلم ما بخاطرها يجيش
من بعض أفكار لراح ولم يعد
يا بؤسها أكذا يصول على العباد
قدر رهيب لم يحد
عبثاً تحاول أن تثور
فلقد رمتها قبضة الأقدار
في هذا الطريق[425]

ورغم ذلك يظل محتملاً أن يكون الشاعر ممن يقدمون الدليل على أنهم يتحولون في بحثهم عن الحقيقة من رؤية إلى رؤية وتلك في حياة الفكر ظاهرة صحة. ومهما يكن من أمر فما نزال هنا بصدد تجربة جديدة وإن افتقرت على جبهة «الواقعية» وكانت شديدة الضيق في الديوان وعلى جبهة «الرومانتيكية» وكانت شديدة السعة فيه إلى الرصيد الكبير من ثقافة نازك الملائكة، وإلى تناسقها الكامل بين النظرية والتطبيق. ويبقى أن هذه التجربة تقدم في «مرايا الزمن المنكسر»[426] انطباعاً أقوى عمّا انتهت إليه في عمقها وتناسقها.

ومع محمد النقدي في القطاع يلاحظ أن الغرض يحمل مطلقاً وبغير استثناء طابع جدّة. ويبقى في توثيق تحرّره أن تجربته ظلت أشبه بتجربة الرواد، وكنا نؤكد من قبل أن هذه التجربة لم تخلص في الدواوين للرؤية الجديدة. ولعل ما بقي من حيوية الكلاسيكية ـ في حدود الشكل على الأقل ـ يصارع من أجل البقاء، بل من أجل الغلبة كان يحمل، في ضرورة أحياناً وفي سعة أحياناً، على اصطناعه في صياغة التجربة. والحق أن التطبيقات لم تتمخض للرؤية الجديدة في دواوين المتحررين قبل الستينات. فإلى ثورة تموز لم يكن قد تمّ طلاق بعد بين شاعرية متحررة وتجربة تحمل

---

(425) رياح الدروب، ص 23-24.

(426) هو الديوان الثاني للشاعر وقد صدر عام 1972. وجملة قصائده تبتعد كثيراً عن حدود الفترة المدروسة.

بعض سمات الكلاسيكية. وفي هذا الضوء كان محمد النقدي يراوح بين التحرر والتقليد في مختاراته[427] ومهما يكن من أمر فنحن مع تجربة النقدي، واقعية أو رومانتيكية، كلاسيكية الشكل أو متحررة نلاحظ أننا بصدد معاناة لا تطفو بقدر ما تغوص. ولعلها حين تطفو لا تفتقر إلى غير مجدافيها في شق الماء. نريد أن نقول هنا بوضوح أكثر إن تجربة النقدي، في غير موضوعه البكر، لا تخلو أحياناً من إضافة تخلع عليها مظهر أصالة.

لقد كانت صرخة الوليد أول لحظة يستقبل فيها الدنيا تحمل ابن الرومي من قبل على أن يقول في تعليلها:

لما تؤذن الدنيا به من صروفها ... يكون بكاء الطفل ساعة يولد
وإلا فما يبكيه منها وإنها ... لأفسح مما كان فيه وأرغد
إذا أبصر الدنيا استهلّ كأنه ... لما سوف يلقى من أذاها مهدّد
وللنفس أحوال تظل كأنها ... تشاهد فيها كل غيب سيشهد

وكان على النقدي في الموضوع نفسه مثلاً أن يضيف إلى قديم الشاعر الكبير جديداً لم يرد في تعليله، أو تبقى تجربته بغير قيمة، على معنى أنها لا تعود بحاجة إلى أن تتكرر مرة أخرى في نسخة مطابقة، أو على معنى أنه لا تعود مجدية أن تقع على هذا النحو. والواقع أن النقدي يتحرّش بالخاطرة ويقول:

جاء يبكي
أي شيء طاف بالذهن الصغير؟
أي شك؟
كيف لا يستقبل الدنيا بضحك؟
حين يحكي
قصة العهد الغرير
من خيالين اسبكرّا في سرير
بين أمواج العبير
يشربان الظلمة الحمراء من أشهى غدير
كيف يبكي

(427) هي ما ارتضاه الشاعر من آثاره وسجله بخط يده في كراسة أهداها لكاتب البحث.

أي رؤيا أزعجت لمس الحرير
أي شك؟
أفعوان في سرير؟
أم بريق النار؟ أم صوت الصفير
أم خيال الظلمة الحمراء والرجس المنير
أفعوان في سرير؟
بين صدرين غريقين بشطّ من عبير
بين جنّات وأيك
يزرعان الشوك في قلب الصغير
أي فتك؟
كيف لا يثمر فردوس الليالي غير شوك؟[428]

لقد كانت رؤية ابن الرومي تقع في سياق التبرم بحياة يجري فيها التحول أبداً إلى الضعف:

سلبت سواد العارضين وقبله ... بياضهما المحمود إذ أنا أمرد
وبدلّت من ذاك البياض وحسنه ... بياضاً ذميماً لا يزال يسود
لشتان ما بين البياضين معجب ... أنيق ومشنوء إلى العين أنكد
وكنت جلاء للعيون من القذى ... فقد جعلت تقذى بشيبي وترمد
هي الأعين النجل التي كنت تشتكي ... مواقعها في القلب والرأس أسود
فما لك تأسى الآن لما رأيتها ... وقد جعلت مرسى سواك تعمّد
أأيام لهوي هل مواضيك عوّد ... وهل لشباب ضلّ بالأمس منشد[429]

ثم يضاف إلى هذا من الفلسفة ما يوثق أن النفس قادرة على أن تستشرف غيبها قبل شهوده وفي هذا الضوء لا تمثل الصرخة الأولى نشازاً وإنما تمثل قاعدة تطّرد في حس ابن الرومي على الأقل.

ويبقى أنه إذا كانت هذه هي رؤية ابن الرومي للظاهرة فماذا أضاف النقدي إلى هذا الذي سبقه إليه زميله قبل أحد عشر قرناً على وجه التقريب؟

(428) «المختارات المخطوطة» ترد عنوان «مولود جديد»، ص 16.

(429) حنا فاخوري ولجنة من أساتذة المدرسة البوليسية، منتخبات الأدب العربي، 1955م، ص 255.

الواقع أن النقدي لا يعلل الظاهرة بمبدأ بيولوجي ومقولة فلسفية على نحو ما يفعل ابن الرومي ولكنه يتلمس هذا التعليل في الربط بين البكاء الأول وحماقة الاستجابة لنداء الجنس حفظاً للنوع. وواضح أننا هنا بصدد رؤية أوغل في عتمة اليأس لأنها تستطيع أن تلغي النوع فتلغي الحياة. ويخيّل إلينا أن النقدي يحاول هنا أن يربط على قلبه بالعزاء فقد ظل حبل النسل يتواصل ما بين آدم وبينه حتى إذا انتهى إليه لم يوصل بلامه باء كما يقول المعري.

ولعل أبرع ما في تجربة النقدي هنا أنه يختار لمضمونها صيغة محايدة حتى كأنه لا يطرح من خلالها حلاً معيناً يوثقه ولو إيحاء!!

وكان «الفلاح» من قبل يستأثر باهتمام المجددين ممن حافظوا على الشكل وارتبطوا ببلاغة التراث فما الذي أضافه النقدي إلى تجاربهم فيه، وقد احتكّ به بالفعل ليستقيم له أنه ظل في «تبعيته» يتميز بمظهر أصالة؟

الواقع أن الإضافة تقع هذه المرة في الأسلوب لا في المضمون. وهي إضافة ما نشك في أنها جديدة وبارعة، ذلك أنه إلى تجربة النقدي كان ما يزال في التجربة السابقة ثنائية تنعقد على فلاح وشاعر يصوّر محنته بواقعه البائس حتى إذا كنا مع النقدي سقطت هذه الثنائية في التجربة، وعاد الفلاح وحده يستبطن واقعه بنفسه وينتهي إلى قرار حاسم في موقفه منه:

دعني أسيء الظن أخطئه أشك بكل شيء
ضحك غناء، بقعة خضراء فيء
دعني أسير على مجامر كي ألامس شبه ضوء
فأحس حقد الأرض في قلبي لظى يتغلغل:
لمن الغلال؟
ملء السلال
لمن الجمال؟ لمن يضيء المنجل؟
لمن الظلال؟ لمن يفيء السنبل؟
لمن الخيال؟ لمن يغني البلبل؟
لمن الجلال؟ لمن يزفّ الجدول؟
دعني أمج الماء، أحتقر المطر
فأحس قلب الأرض مجروحاً يئنّ
لمن الغيوم؟ لمن ترن؟

لمن الكروم؟ لمن تحن؟
وهنا الغريب، هنا، يلص الورد ينتزع الزهر
للزينة الحمقاء، للعب المدمّر، للبطر
إني أحس الحقد أمضغه من السغب
ويقال: .. إن الحب في حقلي فواعجبي![430]

وتجربة النقدي في إطار الواقعية تعتمد رؤية اليسار، وهي رؤية تربط أبداً بين الظلم والثورة عبر ما يقع في حدود التركيب الاجتماعي الفاسد من صراع بين الطبقات. وإذا كان زميله من قبل يربط بينهما في ضعف فقد كان النقدي يربط بينهما في قوة. وكان مصدر هذه القوة فيما يبدو ما يلاحظ في الصيغة من طاقة على خلق الصور وتحريكها في عرض متناسق وصولاً بها إلى غايتها من التأثير والإقناع. وفي توثيق هذه الحقيقة يمكن أن نستشهد شريحة من «ليالي نيرون»:

الخطى مشرعات
مسرعات خطى الأنبياء الحفاة
الذين يقولون عنهم: «سوام»
أو صعاليك لن يستحقوا الحياة
حسبهم كسرة من رغيف طعام
حسبهم بعض أطمارنا الباليات
ولنا ما لنا
في الخبايا
خمرنا والبغايا
ما علينا إذا مات كل البرايا
فلنقم كل يوم لنا مهرجان
طافحاً بالعرايا
وليكن زادنا
عسجداً أو جمان
وليكن خمرنا

(430) المجموعة المخطوطة، ص 29.

من دماء الضحايا
حيث شئنا لنا
ألف برج حصان
لا تراه المنايا
ما علينا إذا مات كل البرايا؟
الخطى مسرعات
مسرعات خطى الأنبياء الحفاة
في المجازر في هاويات السجون
في الحصون التي أمّها المجرمون
في البقاع التي باركتها الدماء
وأضاءت عليها دموع النساء
في الدهاليز في السبل الحالكه
في المقاصير في الغرف الضاحكه
الخطى مسرعات
مسرعات خطى الأنبياء الحفاة
عاصفات تجوس السلالم
جامحات إلى أن يشقّ النهار
وتزقّ الحمائم
ويرف على كل صرح شعار
الخطى مسرعات
مسرعات خطى الأنبياء الحفاة
والغناء السجين
والوجوه التي أذبلتها رياح السنين
والدماء التي ترسم
ما يثير الغد الملهم
والأعاصير والليل والأنجم
كلها عصب واحد مضرم
يرجم المارقين
ليمثل في الأرض دوراً جديد

لا شياطين لا سادة لا عبيد
كلها ساعد واحد من شرار
يصفع الهازلين
ثم يلقي جميعاً عليهم ستار(431)

وأخيراً فقد كان لمحمد النقدي تجربة رومانتيكية تنغلق على (الأنا) حتى كأن اليسار الذي ينتمي إليه لا يحجر على الذات أن تتنفس أحياناً داخل شرنقة!!

والحق أن الذي يمنح تجربة النقدي امتيازها الكبير لا يكمن في عمق المضمون الفكري قدر ما يكمن في عمق المضمون البلاغي، وكان هذا يدل على أن الشاعر يستدرك ما يفوته من الانتشار على جبهة عريضة من الثقافة بتعميق الصورة واستغلال أقصى ما تملكه من طاقة على التعبير والتأثير:

لا تعجبي إن غدا القيثار مضطرباً
فللمآسي ضجيج حول قيثاري
أضعت ما شئت يا حسناء من نغم
وجئت أعزف ما شاءته أقداري
بيني وبين الهوى حال تعذّبني
لا تسألي كيف حالت دون أوطاري
إن العذاب لألوان وأنكدها
تلك التي لبست أثواب أسراري
فلا يغرنك ثغري بابتسامته
فرب شوك توارى خلف أزهاري
إذا رأيت خيال البشر فوق فمي
قولي: لقد كان في حانوت خمّار
اليأس أشغل مني كل جارحة
حتى تمثّل في ظلي وآثاري(432)

ومع سعدي يوسف في القطاع الذي نعقد له هذا البحث يلاحظ أننا بصدد غرض

---

(431) المجموعة المخطوطة، ص 18-20.

(432) المجموعة السابقة، ص 8.

جديد وتجربة متحررة، وكان يستحيل فيما نعرفه من طبيعة الغرض التقليدي وعزلته عن الحياة أن تنعقد تجربته الشعرية على مأساة تتصل اتصالاً وثيقاً بالتركيب الفاسد لمجتمع الطبقات وتلك ظاهرة ظلت في الغرض تشير إلى انفعال حقيقي بمتغيرات الفترة. ثم كان يبدو منطقياً أن يقع لشاعر متطور كسعدي يوسف تجربة من هذه الطبيعة يحكي فيها قصة كادح يدفعه مجتمعه أن يتهاوى من قمة نخلة في محاولة مرتزقة لقطاف أعذاقها فتتهشم أضلاعه وتدقّ عنقه:

قد مات عبد اللّه والأموات في بلد السلامه
يمضون كالأحياء في صمت الدموع
والناس في بلد السلامه
ينسون حتى الموت حين يرون قريتهم تجوع
لكن سأروي كيف عبد اللّه مات:
كان الظلام يكفّن الضوء الأخير
وتلوح أحداق الفوانيس العتيقة شاحبات
لا صوت، لا إنسان، صمت كالصلاة
والليل يلتهم الحياة
من قلب عبد اللّه وهو يموت في بلد السلامه
ملقى يموت مهشّم الأضلاع تغمره الدماء
والأرض تشرب والنجوم
حمراء واسعة، وعبد اللّه مات
قد متّ وحدك أيها الملقى جريحاً كالضباب
عيناك غارقتان بالدم والتراب
وبقيت طول الليل وجهاً للرياح
ودماً يذوق النمل منه في الصباح
متخثراً كالتمر في بلد السلامه
يا من هويت وأنت تحلم بالمواسم
وبقيت مصلوباً تحشرج دون رقّه
إنّا سواء أيها الرجل العظيم
يا ميتاً لم ننسه يوماً ولن ننساه يوما

يا حامل الستين... يا رباً مدمّى[433]

ونحن هنا ما نزال بصدد تجربة واضحة وإن ابتعدت قليلاً عن تقريرية التقليديين واستهدفت بذلك للوقوع في ضبابية التعبير باللوازم البعيدة. ولعل أظهر ما يميز التجربة بالجدة أنها تستبدل بنبرة الخطابة المألوفة في مناسبات الهجاء القديم رصانة التحليل وهدوء المنطق وعمق التنديد بالنشاز. وبالرغم من أن سعدي يوسف يحمل هوية انتماء حقيقي إلى اليسار يلاحظ أنه يفرغ أحياناً لتجربة غنائية مترفة وينفرد بذاته في إطار شديد الضيق حتى كأن ذلك مسموح به في غمرة الأحداث الجماعية الشاغلة. والواقع أن هذه التجربة لم تكن قليلة الحظ من الإبداع بل هي كثيرة الحظ منه ويبدو أن طاقتها الضخمة على الإيحاء هي أعمق ما يصلها بتجديد المتحررين، وتلك في إطار الخروج على ما يعرف بكلاسيكية النغم تمثّل البعد الحقيقي للتجربة الحرة. ولكن الذي يلفت النظر أنه في غير الذي ينتظمه منها «بعيداً عن السماء الأولى»[434] ظلت رشيقة، واضحة، وموحية! ونحن هنا نتحدث على الجملة ولا بد من استثناءات. ويخيّل إلينا أن الدعوة إلى أن تتخلص تجربة الشعر مما يعلق فيها من فضول بتحررها من الالتزام بضوابط الخليل ولو في حدود الشكل، كانت تفضي في التطبيق غالباً إلى غموض التجربة وتعذر استبطانها على حقيقتها بغير إضاءات ترابط في الهوامش. ولعل من أدلة الشاعرية المتمرسة لتطويع التعبير على الدلالة الموحية أنها تستدرك مثل هذه الإضاءات مما يقدر السياق على إضافة الإيحاء من داخل وتلك حقيقة تلاحظ بوضوح في الخواطر التي يصوغها سعدي يوسف في قصيدته «إلى بعيدة»:

كزهرة في الرمل أنت، كالفرح
في موطني الصامت يا هادئة العيون
الكل في الدروب يرقصون
في المطر الناعم، في الفرح
الكل إلا أنت يا ناعمة العيون
الكل يرقصون
وقلت: هل؟ لكنني لا أعرف الكثير

(433) أحمد أبو سعد، الشعر والشعراء في العراق، لبنان 1959م، ص 326-327.
(434) ديوان شعر لسعدي يوسف، ط. أولى، دار الآداب، بيروت 1970م.

وربما سحقت خفك الصغير
ضحكت يا آنستي والكل يرقصون
وعندما سألت عن اسمك كنت تبسمين
وددت لو بقيت تسألين
وهكذا.......
لم يبقَ إلا بعض راقصين
في الشارع اللامع والشجر
ينصت للمطر
كان الرذاذ يحمل العبير
إلى فؤادينا وكنا وحدنا نسير(435)

ولكن هذه التجربة توشك أن تفقد في «بعيداً عن السماء الأولى» خصيصة الإضاءة من داخل السياق وتعود وقد غشيها ضباب كثيف وحاجة ملحة إلى أن ترابط في هوامشها الإيضاحات.

ويلفت النظر أن هذه النخبة من متحرري القطاع(436) ظلت تؤثر أن تضرب بأجنحتها في أعماق العتمة، في الغالب، أي ظلت بصدد ظاهرة شعرية لا تمثل ضرورة بقدر ما تمثل ترفاً. وعلى جبهة اليسار بخاصة، لا نستطيع أن نسوغ في التجربة كل هذا الظلام لأننا نكون قد ألغينا وظيفة الشعر الاجتماعية وأحلناه على النظرية التي تحصره في حدود «الجمالية» وتلك على وجه الدقة رؤية اليمين في الفن!

6 ـ طبيعة المضمون في شعر الفترة

أ ـ المضمون في شعر التقليديين

بالرغم من أن الحديث عن الغرض لم يكن يستقيم بغير حديث عن المضمون وكان ذلك ضرورياً في تحديد انتمائه إلى القديم أو الجديد، فقد ظل حديثاً مجملاً لم

---

(435) م. ن، ص 227.

(436) من بينهم كاظم جواد وموسى النقدي وحسب الشيخ جعفر إلخ...

يكشف عن كل ما ينبغي أن يكشف عنه في هذا الصدد. وفي تفصيل يلاحظ أن المضمون التقليدي من شعر الفترة ـ ويقع أكثره في إطار الشريحة الدينية من القطاع ـ يسترفد ما كنا ندعوه من قبل ثقافة النقل أو ثقافة المسجد، وهي ثقافة نعود مرة أخرى فنذكّر بأنها تعتمد وجهة النظر الواحدة محالة إما على الصواب وحده وإما على الخطأ وحده. وكان في منهجها أبداً أن تضع في قياس أرسطو مقدمات لا يوثّقها حوار الفلسفة المحايد بقدر ما توثقها مواريث العقيدة لتنتهي بها إلى تكريس منطقي يمنحها قوة الحجة الدامغة! وفي هذا الضوء ظل المضمون في دفاعه عن خطوط المذهب العريضة شديد التوتر. وقد سبق أن عرضنا لهذا من قبل واستشهدنا طائفة من أدلته. ولعل «مطولة» السيد رضا الهندي في دفاعه عن «المهدوية» الشيعية من أصدق الشواهد على توثيق هذه الحقيقة:

يمثلك الشوق المبرّح والفكر ... فلا حجب تخفيك عني ولا ستر
ولا غبت عني ألف عام فإن لي ... رجاء وصال ليس يقطعه الدهر
تراك بكل الناس عيني فلم يكن ... ليخلو ربع منك أو مهمه قفر
وما أنت إلا الشمس ينأى محلها ... ويشرق من أنوارها البر والبحر
تمادى زمان البعد وامتد ليله ... وما أبصرت عيني محياك يا بدر
ولو لم تعللني بوعدك لم يكن ... ليألف قلبي في تباعدك الصبر
ولكن عقبى كل ضيق وشدة ... رخاء وأن العسر من بعده يسر
وأن زمان الظلم إن طال ليله ... فعن كثب يبدو بظلمائه الفجر
ويطوي بساط الجور في عدل سيد ... لألوية الدين الحنيف به نشر
هو القائم المهدي ذو الوطأة التي ... بها يذكر الأطواد يرجحها الذر
هو ابن الإمام العسكري محمد ... بذا كله قد أنبأ المصطفى الطهر
كذا ما روى عنه الفريقان مجملاً ... بتفصيله تفنى الدفاتر والحبر
فأخبارهم عنه بذاك كثيرة ... وأخبارنا قلّت لها الأنجم الزهر
ومولده «نور» به يشرق الدجى ... وقيل لظامي العدل مولده «نهر»
فيا سائلاً عن شأنه اسمع مقالة ... هي الدر والفكر المحيط لها بحر
ألم تدرِ أن اللّه كوّن خلقه ... ليمتثلوه كي ينالهم الأجر
وما ذاك إلا رحمة بعباده ... وإلا فما فيه إلى خلقهم فقر
ويعلم أن الفكر غاية وسعهم ... وهذا مقام دونه يقف الفكر

فأكرمهم بالمرسلين أدلة ... كما فيه يرجى النفع أو يختشى الضر
ولم يؤمن التبليغ منهم من الخطا ... إذا كان يعروهم من السهو ما يعرو
ولو أنهم يعصونه لاقتدى الورى ... بعصيانهم فيهم وقام لهم عذر
فنزّههم من وصمة السهو والخطا ... كما لم يدنّس ثوب عصمتهم وزر
وأيدهم بالمعجزات خوارقاً ... لعاداتنا كي لا يقال هي السحر
ولم أدر لِم دلّت على صدق قولهم ... إذا لم يكن للعقل نهي ولا أمر
ومن قال للناس انظروا في ادعائهم ... فإن صحّ فليتبعهم العبد والحر
ولو أنهم فيما لهم من معاجز ... على خصمهم طول المدى لهم النصر
لغالى بهم كل الأنام وأيقنوا ... بأنهم الأرباب والتبس الأمر
لذلك طوراً ظافرين تراهم ... وآخر فيهم ينشب الناب والظفر
كذلك تجرى حكمة اللّه في الورى ... وقدرته في كل شيء له قدر
وكان خلاف اللطف واللطف واجب ... إذا من نبي أو وصي خلا عصر
أينشئ للإنسان خمس جوارح ... تحس وفيها تدرك العين والأثر
وقلباً لها مثل الأمير يردها ... إذا أخطأت في الحس واشتبه الأمر
ويترك هذا الخلق في ليل ضلة ... بظلمائه لا تهتدي الأنجم الزهر
فذلك أدهى الداهيات ولم يقل ... به أحد إلا أخو السفه الغمر
فأنتج هذا القول إن كنت مصغياً ... وجوب إمام عادل أمره الأمر
وإمكان أن يقوى وإن كان غائباً ... على رفع ضر الناس إن نالها الضر

ثم يستظهر الهندي بما يرد في تأييدها من أحاديث وأخبار يحيلها على كتب القطاع السني كفرائد الدر وينابيع المودة وكنز الفوائد وبحديث مسلسل ينتهي إلى السيدة عائشة:

بأن النبي المصطفى كان عندها ... وجبريل إذ جاء الحسين ولم يدروا
فأخبر جبريل النبي بأنه ... سيقتل عدواناً وقاتله شمر
وأن بنيه تسعة ثم عدهم ... بأسمائهم والتاسع القائم الطهر
وأن سيطيل اللّه غيبة شخصه ... ويشقى به من بعد غيبته الكفر

ثم يؤكد بأن ما قاله النبي (ص) في أمر الإمامة ومن سيليها من أبنائه حديث يوشك أن يلتقي على روايته جمهرة المحدثين ويوشك ألاّ يخلو من روايته على نحو التواتر سفر من أسفارهم!

وفي جلها أن المطيع لأمرهم ... سينجو إذا ما حاق في غيره المكر
ففي أهل بيتي فلك نوح دلالة ... على من عناهم بالإمامة يا حبر[437]
فمن شاء توفيق النصوص وجمعها ... أصاب وبالتوفيق شد له أزر
وأصبح ذا جزم بنصب ولاتنا ... لرفع العمى عنا بهم يجبر الكسر
وآخرهم هذا الذي قلت إنه ... (تنازع فيه الناس واشتبه الأمر)
وقولك إن الوقت داع لمثله ... إذا صح لِم لا ذبّ عن لبه القشر
وقولك إن الاختفاء مخافة ... من القتل شيء لا يجوزه الحجر
فقل لي لماذا غاب في الغار أحمد ... وصاحبه الصديق إذ حسن الحذر
ولِم أمرت أم الكليم بقذفه ... إلى نيل مصر حين ضاقت به مصر
أيعجز رب الخلق عن نصر دينه ... على غيرهم كلا فهذا هو الكفر
وهل شاركوه في الذي قلت إنه ... يؤول إلى جبن الإمام وينجر
فإن قلت هذا كان فيهم بأمر من ... له الأمر في الأكوان والحمد والشكر
فقل فيه ما قد قلت فيهم فكلهم ... على ما أراد اللّه أهواؤهم قصر
وإن تسترب فيه لطول بقائه ... أجابك إدريس والياس والخضر
ومكث نبي اللّه نوح بقومه ... كذا نوم أهل الكهف نص به الذكر
وقد وجد الدجال في عهد أحمد ... ولم ينصرم منه إلى الساعة العمر
وقد عاش عوج ألف عام وفوقها ... ولولا عصى موسى لأخره الدهر[438]
ومن بلغت أعمارهم فوق مائة ... وما بلغت ألفاً فليس له حصر
وإني لأرجو أن يحين ظهوره ... لينتشر المعروف في الناس والبر
ويطهر وجه الأرض من كل مأثم ... ورجس فلا يبقى عليها دم هدر

---

(437) كان في الأسباب التي حملت الهندي على أن ينظم قصيدته هذه ما جاء في قصيدة شاعر بغدادي من سخرية بالغة بالمهدوية الشيعية وقد استهلها بقوله:

أيا علماء العصر يا من لهم خبر ... بكل دقيق حار في مثله الفكر

(438) هو في رأي بعض المؤرخين أسطورة وفي لسان العرب مادة عوج: وعوج اسم رجل قال الليث: عوج بن عوق ذكر أنه كان ولد في منزل آدم فعاش إلى زمن موسى وأنه كاد يكون مع فراعنة مصر ويقال: كان صاحب الصخرة أراد أن يلقيها على عسكر موسى (عليه السلام) وهو الذي قتله موسى صلوات اللّه على نبينا وعليه. المجلد الثاني، دار صادر ودار بيروت، 1955م، ص 335.

وتشقى به أعناق قوم تطاولت فتأخذ منها حظها البيض والسمر
فكم من كتابي على مسلم علا وآخر حربي به شمخ الكبر
وخذه جواباً شافياً لك كافياً معانيه آيات وألفاظه سحر
وما هو إن أنصفته قول شاعر ولكنه عقد تحلّى به الشعر
ولو شئت إحصاء الأدلة كلها عليك لكَلَّ النظم عن ذاك والنثر
فكم قد روى أصحابكم من رواية هي الصحو للسكران والشبه السكر
وفي بعض ما أسمعته لك مقنع إذا لم يكن في أذن سامعه وقر
وإن عاد إشكال فعد قائلاً لنا أيا علماء العصر يا من لهم خبر[439]

ويلاحظ بوضوح أن القصيدة دفاع متحمس عن المهدوية من وجهة نظر شيعية. فالنبوة لطف إلّهي أكرم اللّه بها خلقه لأنها في جوهرها تنعقد على معنى الهداية إلى ما يجري نفعه ويخشى ضرّه. ثم عصمها من السهو والخطأ ليتحقق فيها معنى القدوة بعيداً عن التهافت، وأيدها بخارقة العادة ابتعاداً بها عن الاتهام بالسحر. وتركها تبشّر بقيم السماء في حدود الطاقة البشرية فتنتصر مرة وتنخذل مرة لأن فرض انتصارها أبداً بقدرة إلّهية يتحول بها من إطار الممكن إلى إطار الواجب أي يتحول بها من طبيعة البشر إلى طبيعة الآلهة وذلك إلغاء لما تسوغ به السماء رسالتها على الأرض وهو أن تكون رسالة اختيار لا رسالة إكراه. وإذا كان من خلاف اللطف، وهو واجب على اللّه وجوب تنزيه عن النقص أن يخلو عصر من نبوة فينقطع ما ينبغي أن يستمر من الهَدْي لترسيخ القيم الخيّرة في حياة الناس فقد كان من خلال اللطف كذلك أن يخلو عصر من وجود إمام عادل وراء نبوة استنفدت أغراضها في التخطيط «لمدينة فاضلة» وختمت بها النبوات من قبل. وبعيد أن يكون للإنسان جوارح خمس ثم لا يجزي إلا أن يكون معها قلب يرصد عملها في الحس فيردّها إذا التبست عليها حقائقه ولا يكون لهذا التائه في عتمة ضلاله من يسدّد من خطواته ويضيء لها مسالك الهداية!! ومنطقياً تقود كل هذه المقدمات إلى نتيجة هي وجوب الإمامة العادلة. وإذا كان من وظيفة هذه الإمامة أن ترفع الضر عن الناس فقد ظل ممكناً أن تقوى عليه ولو محتجبة من خوف. ويبقى أن الاختفاء من خوف لا يمثّل في المهدوية الشيعية ضعفاً إلا إذا كان من هذا الضعف اختفاء حراء وقذف موسى في النيل. ويحاول الهندي أن ينفي عن

(439) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 99-104.

مهدويته ضعفاً آخر هو ضعف العمر الذي لم يؤلف في مجتمع الناس فيحيل ذلك على الأمثلة الشاذة حتى كان إدريس والياس والخضر ونوح وأهل الكهف والدجال وعوج أدلة من التاريخ الواقع جديرة بأن تصحّح ما يقع في عمر المهدوية الشيعية من شذوذ الطبيعة! ثم يكون في خاتمة القصيدة أن هذا الأصل المذهبي الكبير ظل مذخوراً لساعة الخلاص وراء التاريخ الشيعي المدمّى!

وبعيداً عن مضمون العقيدة كان مضمون المناسبة التقليدية، ضرورة وترفاً، يسترفد هو الآخر ثقافة المسجد. ويلاحظ أنه لا ينتفع بها على معنى تذويبها في أفكاره ومنطقه بقدر ما ينتفع بها على معنى النثر السطحي لمعطياتها حتى كأنها تقع في الغالب لتدل على معرفة مهما امتدت في الطول تظل بغير عمق. ولعل من شواهد ذلك ما يقول السيد رضا الهندي في مقدمة رثاء تقليدية:

أيان تنجز لي يا دهر ما تعد ... قد عثّرت فيك آمالي ولا تلد
طال الزمان وعندي بعد أمنية ... يأتي عليها ولا يأتي بها الأمد
تمضي الليالي ولا أقضي المرام فهب ... أبي ابن «عاد» فكم يبقى له «لبد»[440]
علام أحبس عن غاياتها هممي ... ولي هموم تفانى دونها العدد
فيا مغذاً على وجناء مرتعها ... قطع الفجاج ولمع الآل ما ترد
كأنها عرش بلقيس وقد علقت ... بها أماني سليمان إذا تخد[441]

وواضح هنا أننا بصدد شرائح تاريخية لا تقع موقع الحاجة إليها في التعبير بقدر ما تقع موقع الحاجة إلى أن تدل على سعة في أفق المعرفة وإن أوشك أن يحجب هذه الحقيقة ذكاء الهندي في إيهام استغلالها على غير هذه الجهة. ومن أمثلة الانتفاع السطحي بالثقافة ـ وكنا قد استشهدناه من قبل في حديث عما يقع من التناشز بين السيرة الدينية والغرض الهابط ـ ما يقوله رضا الأصفهاني في الغزل:

وضعيف خصر قد غدا ... ما حمّلا للردف وقرا

(440) «لبد» اسم آخر نسور لقمان بن عاد سمّاه بذلك لأنه بقي لابداً لا يذهب ولا يموت كاللبد من الرجال اللازم لرحله لا يفارقه وتزعم العرب أن لقمان هو الذي بعثته عاد في وفد إلى الحرم يستسقي لها فلما أهلكوا خير لقمان بين بقاء سبع بعرات سمر من أظب عفر في جبل وعر لا يمسها القطر أو بقاء سبعة أنسر كلما أهلك نسر خلف بعده نسر فاختار النسور. لسان العرب، مادة لبد، المجلد الثالث، طبعة بيروت.

(441) شعراء الغري، ج 4، ص 94.

ونتيجة الهم الطويل هما له صغرى وكبرى
لله ليلة زارني فهصرت غصن القدّ هصرا
وفتحت ضمة ثغره ورشفته وهلمّ جرا
جاهدت في دين الغرام وقد فتحت اليوم ثغرا
وشهدت ذات سلاسل من شعره وشهدت بدرا
لا تأخذوا ألحاظه بدم أراقت فهي سكرى
وشربت قرقف ريقه من ثغري اللهمّ غفرا
لم أدرِ هل شهداً حويت بريقه أم ذقت خمرا
هي شهدة أم خمرة والحد بالشبهات يدرا[442]

والواقع أن الشاعر هنا واسع الثراء ولكنه في تصريفه لما له يشبه أن يكون ممن يرثون بغير عناء. لقد كان ابن الرومي من قبل ينتفع بقياس أرسطو على معنى تذويبه في الصورة فيقول في الهجاء مثلاً:

وجهك يا عمرو فيه طول وفي وجوه الكلاب طول

وتكون النتيجة أن وجه عمرو هو وجه كلب دونما حاجة إلى تصريح بأن الشاعر بصدد قياس منطقي يتقوم بصغرى وكبرى ونتيجة، ويكمن في هذا فهم عميق لقيمة التعبير الإيحائية. وكان الأصفهاني في النص يصرّح بأن الهم الطويل نتيجة لصغرى وكبرى هما فيمن يحب خصره الضعيف وردفه الثقيل وذلك من تسطيح الانتفاع بالثقافة والاستغلال الساذج لمعطياتها. وشبيه بهذا ما يقع في النص من انتفاع بشرائح نحوية وتأريخية وفقهية بعيداً هذه المرة حتى عن الصيغة المهذبة التي ألف المتدينون بخاصة اصطناعها في احتكاكهم برموز التراث الخيرة. ويلاحظ في تأكيد الانتفاع الضيق بهذه الشرائح على معنى تصيّدها كيفما اتفق للإعلان عن رصيد الذات من الثقافة أن الأصفهاني بعد أن شرب قرقف الريق واستغفر لفعلته راح يتلاعب بالألفاظ في محاولة تشكيك مفتعلة بين أن يكون قد ذاق شهداً محللاً أو ذاق خمرة محرّمة ليصل إلى درء الحدود بالشبهات وهي قاعدة في الفقه أراد أن يدل بها على أنه عالم به أيضاً!

وعلى سعة ثقافته الدينية وقدرته على الانتفاع بها تعميقاً لا تسطيحاً ـ وذلك رأي خاص ـ كان الشاعر الكبير السيد محمد حسين الكيشوان يضعف هو الآخر بين يدي

(442) م. ن، ص 69.

رغبة ملحة في الإعلان عن رصيده الكبير من هذه الثقافة فيقول في تجربة غزل تقليدية:

قلبي وطرفي في هواك اتفقا ... فاختلفا في صعد وفي صببْ
تشاطرا فيك صبابات الهوى ... فصار هذا دنفاً وذاك صبّْ
وبات قلبي والجوى فيه على ... سلم وطرفي والكرى على حربْ
وكم حديث لهما خرّجه ... «ياقوت» دمعي وابن مقلتي كتبْ
فمن ضعيف لجريح انتمى ... ومرسل منه إلى «الأعشى» انتسبْ
تاجرت في الحب فلم أربح سوى أن الجوى سعّر قلبي فالتهبْ
صرفت نقداً حبة القلب فما ... أفادني نقد الهوى ولا ذهبْ
وعاد قلبي بأعاريض النوى ... مقطعاً فيا «خليلي» ما السببْ
كم قلت للبرق الذي أضاء لي ... ثم خبا تبّت يدا البرق وتبْ
كيف خبا ناراً وهذي أضلعي ... قد أصبحت حمّالة له حطبْ
عجبت من قلب هوى محبّذاً ... وكان عهدي أنه أبو لهبْ[443]

وواضح أن الصدق والعمق ينحسران هنا انحساراً يوشك أن يكون تاماً ولا يبقى في التجربة إلا هذه الشاعرية الضخمة التي تعاني أعسر مخاض في سبيلها إلى استدراك ولادة طبيعية غير مشوّهة. وكان من أدلة هذا المخاض أن يتحول قلب لاهب بالحب إلى قلب هو صاحب لهب ثم إلى قلب هو أبو لهب نفسه في مسلسل بلاغي موصول بالضوابط المقررة انتقلت به الصياغة الذهنية البارعة إلى مفارقة لافتة تنعقد على معنيين متناقضين لكنهما يجتمعان في تورية موفقة كانت هي الأخرى تدل على جهد بالغ في المخاض العسير. ووراء كل هذه البراعة في تغطية المضمون المصنوع ظل النص يؤكد أن الشاعر الكبير كان يتلاعب بالألفاظ ويستغل ثقافته على غير معنى التذويب الذي يغني التجربة بقيم فنية رائعة.

ومع المضمون الذي تتوارى فيه الثنائية فتصبح وسيلة التعبير هي نفسها غاية ـ ويقع هذا غالباً في إطار التصوير الفني البحت ـ يلاحظ أن رؤية التقليديين في الظاهرة الفنية هي التي تحكم هذا المضمون و«كوثرية» الهندي من أكثر الشواهد صدقاً في تأكيد هذه الحقيقة:

---

(443) شعراء الغري، الجزء الثامن، 1955م، ص 27.

أمفلَّجُ ثغركِ أم جوهر ورحيق رضابك أم سكر
قد قال لثغرك صانعه إنّا أعطيناك الكوثر
والخال بخدك أم مسك نقّطت به الورد الأحمر
أم ذاك الخال بذاك الخد فتيت الند على مجمر
عجباً من جمرته تذكو وبها لا يحترق العنبر
يا من تبدو لي وفرته في صبح محياه الأزهر
فأجن به بالليل إذا يغشى والصبح إذا أسفر
ارحم أرقاً لو لم يمرض بنعاس جفونك لم يسهر
تبيض لهجرك عيناه حزناً ومدامعه تحمر
ما للعشاق لمفتون يهوى رشأ أحوى أحور
أن يبد لذي طرب غنّى أو لاح لذي نسك كبر
آمنت هوى بنبوته وبعينيه سحر يؤثر
أصفيت الودّ لذي ملل عيشي بقطيعته كدر
يا من قد آثر هجراني وعليّ بلقياه استأثر
أقسمت عليك بما أولتك النضرة من حسن المنظر
وبوجهك إذ يحمرّ حياً وبوجه محبك إذ يصفر
وبلؤلؤ مبسمك المنظوم ولؤلؤ دمعي إذ ينثر
أن تترك هذا الهجر فليس يليق بمثلك أن يهجر
أجل الأقداح بصرف الراح عسى الأفراح بها تنشر
واشغل يمناك بصب الكأس وخل يسارك للمزهر
فدم العنقود ولحن العود يعيد الخير وينفي الشر
بكر للسكر قبيل الفجر فصفو الدهر لمن بكّر(444)

2 ـ المضمون في شعر المجددين

كان أبرز ما يلاحظ في مضمون المجددين، وكانوا نمطين كما قدمنا، أنه لم يعد يتشنج في شؤون المذهب على نحو ما كان يتشنج في تجارب المقلدين. ويبدو هنا

(444) شعراء الغري، الجزء الرابع، ص 97-98.

أن تمزّق العالم الإسلامي في ظل القهر السياسي موصولاً بـ (الكافر) دعا إلى رؤية جديدة لخلافات العقيدة اتسمت بالمرونة وبتغليب المصلحة الدينية العامة. وكان الشبيبي الكبير طليعة الذين تحولوا بمضمونه المذهبي إلى هذه الرؤية السمحة. ويبقى أن الذين خلصوا إلى التجديد كله وراء انفتاحهم على المتغيرات انتهوا في إطار المذهب إلى مضمون رافض يندّد بمشاعره مطلقاً وبغير تقييد. ثم تشيع في الفترة رؤية اليسار للظاهرة الاجتماعية في مدلولها الواسع، ويكون في فهم طبيعتها من هذه الزاوية أن يتغير كثير مما استقر في الأذهان متصلاً بكل ما يقع في إطار هذه الظاهرة. وطبيعي أن يتجاوز هذا التغيير إلى الحياة الأدبية فيتأثر به الشعر. ولعل أبرز ما يقع منه في المضمون أنه يتحول من عزلته في الأبراج العاجية إلى رحاب الحياة المحتدمة بصراع الطبقات ليكون من أسلحة الحق المدموغ أبداً بباطل الامتيازات المرفوضة في مجتمع العدل والكفاية. وفي هذا الضوء كان على المضمون أن يغير من طبيعته القديمة وهي طبيعة معقدة ويتحول إلى طبيعة أبسط تناسقاً مع الجديد الذي كان يقتضي أن تتم نقلة جريئة للشعر من معايشة الخاصة إلى معايشة العامة. وإذا بدا أن لهذا استثناء في ديوان الجواهري محالاً على النشأة الأولى في ظل الأساليب العباسية الرصينة فقد كان استثناؤه في تجارب المتحررين كبيراً جداً! والواقع أن المجددين في القطاع لم يكونوا جميعاً من معتنقي اليسار فقد ظل اليمين يفرض هو الآخر رؤيته في الظاهرة الاجتماعية ويفلسفها على طريقته. ولكن جناحاً فيه كان ينفتح على نصاب من نزعة اليسار الإنسانية ويستوحيها في تجربته. وهنا أيضاً يلاحظ أننا لسنا بصدد مضمون واضح على إطلاقه فقد ظل في هذا اليمين من كانت ألفته لأساليب الفصحى في أغنى عصورها بالصحة والنقاء تنأى به عن الوضوح وتصرفه إلى مضمون جامح ينبغي أن يراض طويلاً قبل أن يسلس وفي تجارب الشبيبي والشرقي وعبد الرزاق محيي الدين شواهد كثيرة عليه. ويظل في مضمون المجددين ما يحال منه على الرؤية الفنية البحتة بعيداً عن وظيفته الاجتماعية ومحتواه الفكري. ويلاحظ هنا أن المجددين لا يتوسلون للمضمون بقدر ما يضمنون الوسيلة إذا جاز التعبير، وحين يكون المعطى البلاغي واحداً وهو معطى قديم نكون مع المجددين هنا كأننا مع التقليديين.

3 ـ المضمون في شعر المتحررين

وفي تجربة المتحررين كان على المضمون ـ ونحن نتحدث هنا عن أرقى صوره ـ أن تشيع فيه على معنى التذويب جملة ثقافات وأن تتقايض في سياقه العام جملة إيحاءات تتعاون جميعها للكشف عن كامل حقيقته. وسواء انعقدت التجربة على فلذة من حياة الناس أم انعقدت على فلذة من حياة الذات فالمتحررون يرون أن مضمونها على هذا النحو من التعقيد ضرورة لا نتجاوزها إلا تجاوزنا إلى مضمون ليس فيه غناء! ثم يظن أن التجربة المحرّرة ينبغي أن تتخطّى حدود المحلية الضيقة لتصبح قادرة على أن تضيف إلى تراث الإنسانية من الشعر جديداً، وعلى هذا المعنى يزداد المضمون تعقيداً وتعود الظاهرة الشعرية أقرب إلى أن تكون معاناة عقلية جاهدة!! ويكون في رؤية المتحررين لتجربة الشعر أن يصار بها إلى عروض أكثر تحرراً لتخفّف من فضول الضوابط الموسيقية القديمة، ثم يكون فيها كذلك أن يترك شطر من وظيفة المفرد اللغوي في دلالته المعجمية لطاقته على الإيحاء. ويلاحظ أن التجربة وراء هذا وذاك شدّ ما سقطت في ضبابية التكثيف وفقدت على جبهة اليسار بخاصة مسوغ وجودها من حيث وظيفتها الاجتماعية. ولكن الذي ينبغي أن يؤكد هنا أن مضمون التجربة المتحررة لم يكن قبل تموز من عام 1958م غارقاً في مثل هذه الظلمة الدامسة التي عرف بها وراءه، وفي آثار السيدة نازك الملائكة، وكانت رائدة التحرر الأولى تنظيراً وتطبيقاً شواهد كثيرة على أن هذا المضمون المتحرر كان نموذجياً حتى كان ظاهرة التوائه على الفهم لا توصل بنشاز في طبيعته قدر ما توصل بضعف في طاقة صانعه على الخلق.

7 ـ خصائص الأسلوب في شعر الفترة

1 ـ أسلوب التقليديين

أما أسلوب التقليديين فإن معايشة التعبير العلمي الدقيق في مظانه من كتب الدراسة كانت قد أثرت فيه وميزته بالدقة. ثم يضاف إلى هذا أن ما كان يتلى للكبار في مواسم الشعر العامة وندواته الخاصة في النجف وغيرها من مراكز الثقافة الدينية الشيعية كانت هي الأخرى تغري بالدقة وتحمل عليها حملاً. وكان يعتقد أن الدقة في

آثار الكبار تتوافر هي الأخرى عبر المدارسة الطويلة الصابرة لجملة ما كان يشيع في البيئات الشيعية الدينية من دواوين الشعر القديم في أزهى عصوره الأدبية. ثم يلاحظ في خصائص هذا الأسلوب أن المعطى البلاغي القديم ظل يحكم وسائله في التصوز وأدواته في التصبيغ في التزام بالغ الدقة بضوابطه نصاً وروحاً. وإذا كان هذا المعطى قد ارتفع في بعض التجارب إلى أعلى ما تصل إليه البلاغة في التطبيق فقد كان يسقط في بعضها الآخر في أقبح صور الغثاثة. وعلى نحو ما يلتزم الأسلوب بمعطى التراث في بلاغته ظل يلتزم بمعطى التراث في عروضه. ولا بدّ هنا من الاعتراف بأن محاولة لتجديد العروض بابتكار «البند»[445] وقعت في مطلع القرن الحادي عشر الهجري وامتد تأثيرها إلى فترة البحث فاصطنعها جمهرة التقليديين في افتتان شديد بها حتى كان يظن بأنها من أدلة الاطمئنان إلى عمق الشاعرية وشدة الثقة بترسخها! وفي غير مبالغة يمثل البند بداية النزوع إلى التحرر من أوزان الخليل قبل أن يظهر التيار الذي عرف فيما بعد بتيار «الشعر الحر» والحق أن البند وإن لم يعش طويلاً فقد كان جديراً بأن يصبح فناً شعرياً حياً لو قدّر أن تتعهده قرائح حاذقة وأن يتناوله بالتمحيص نقد صادق يفضح غثّه ويبرز أجوده[446].

ثم إذا استثنينا ما كان يقع في وحدة التجربة غالباً من نشاز تمثله على وجه الدقة

---

(445) (هو أقرب أشكال الشعر العربي إلى «الشعر الحر» ذلك أنه شعر يستند إلى بحر الهزج: «مفاعيلن مفاعيلن» فلا يتقيّد بأسلوب الشطرين وإنما يخرج عنه فيجيء هزجاً تختلف أطوال أشطره... ولقد ألف الشعراء الذين ينظمون البند أن يكتبوه كما يكتبون النثر بحيث يبدو لنا حين ننظر إليه كأنه نثر اعتيادي). نازك الملائكة، قضايا الشعر المعاصر، الطبعة الأولى، 1962م، ص 167. ومن نماذجه في أواسط القرن الثالث عشر الهجري لمحمد بن الخلفة: «هل تعلم أم لا أن للحب لذاذات، وقد يعذر لا يعذل من فيه غرام وجوى مات، فذا مذهب أرباب الكمالات فدع عنك من اللوم زخاريف المقالات، فكم قد هذّب الحب بليدا فغدا في مسلك الآداب والفضل رشيدا، صه فما بالك أصبحت غليظ الطبع لا تعرف شوقا؟ لا ولا تظهر توقا، لا ولا شمت بلحظيك سنا البرق اللموعي الذي أومض من جانب أطلال خليط عنك قد بان، وقد عرّس في سفح ذرى البان».

(446) الدكتور جميل الملائكة، ميزان البند، مطبعة العاني، بغداد 1965م، ص 29. وانظر في الاستزادة من طبيعة البند ونماذجه في الفترة المدروسة، المرحوم عبد الكريم الدجيلي، البند في الأدب العربي، مطبعة المعارف، بغداد 1959م.

مقدمة تقليدية لا تسيغها متغيرات الفترة فقد ظل ما يتبقّى في التجربة من وحدة مترابطة يشير إلى أن الأسلوب ظل هو الآخر يتناسق معها عبر هذه الوحدة.

2 ـ أسلوب المجددين

ولم تكن أساليب المجددين بعيدة في خصائصها عن أساليب التقليديين لولا أنها برئت من التصنيع وتجاوزت هذا التقليد المتخلف في اصطناع المقدمة الناشزة.

3 ـ أسلوب المتحررين

ويبقى أسلوب المتحررين وكنا قد حددنا من قبل جملة من خصائصه في حديثنا عن علاقة الرمزية الغربية بتجربة الشعر الحر. وكان في هذه الخصائص أن المتحررين، خرجوا في المعطى الموسيقي على عروض الخليل من حيث ضوابطه في توزيع التفعيلة، وأسقطوا في البيت نظام شطريه، وتجاوزوا في المعطى البلاغي ما استقر في حقيقته من القياس على بلاغة القرآن بحجة (أن اللغة لا تؤدي إلا مقاصد العقل الواعي، في حين أن هناك عالماً أوسع وأعمق يعرف بعالم اللاوعي يعبّر عن ذاته بالرموز)[447]. ولعل أخطر ما يلاحظ من خصائص الأسلوب في التجربة الحرة أن المتحررين ينطلقون من مفهوم خاص للغة الشعر يكون واجب الشاعر فيه أن يهدم اللغة المشتركة كلية ويستبدل بها لغة الشاعر الخاصة[448].

ـ 1 ـ

الصورة العامة للنثر الفني في حدود الفترة المدروسة

تمهيد

في مطلع القرن التاسع عشر كان النثر العربي بعامة يرسف في قيدين ثقيلين: قيد

---

(447) صفاء خلوصي وعصام عبد علي، النقد الأدبي، بغداد 1972م، ص 22-أ.

(448) الدكتور مصطفى بدوي، مختارات من الشعر العربي الحديث، دار النهار، بيروت 1968م، ص «ن».

التصنيع البديعي وقيد الركاكة العامية. وكان الأول شديد الظهور فيما يعرف بالترسل الأدبي، أما الثاني فقد ظهر في الترسل الديواني، وربما التقى القيدان في النوع الواحد.

وكان يلاحظ أن إقالة النثر من عثاره اقتضت في البدء وقفة عند المعجم المتداول في محاولة صادقة لتنقيته مما يشيع فيه من إسفاف العامية وركاكة العجمة، حتى إذا استقامت للنثر وسيلة التعبير الصحيحة امتد الإصلاح إلى الأسلوب لتحريره من قيود التصنيع والعودة به إلى الطبيعة التي كانت تفرضها المتغيرات. وكان الاحتكاك الشديد بآداب الغرب ـ ونحن نتحدث هنا عن بيئة لم تقهر على العزلة ـ في طليعة هذه المتغيرات(449).

ولم يكن بد، في صدد نهضة أدبية، أن تنقل شرائح من هذه الآداب أو من روائعها على الأقل، إلى العربية. وطبيعي أن يضيق أسلوب التصنيع بهذا النقل، فقد كان يعتقد وتلك حقيقة، أن عوائق البديع تحول دون ترجمة تتميز بالدقة، والأمانة والوضوح. وفي هذا الضوء كان لا مفر من اللجوء إلى أسلوب يقع على رسله، ويشفّ عن المعنى بحيث لا يخفي شيئاً منه ولا يسترد دلالة من دلالاته(450). ثم يضاف إلى ذلك أن معطيات الترجمة بعامة لا تعود مرتبطة بالطبقة المثقفة الممتازة، وهو ما كان يقع من قبل، بقدر ما تعود مرتبطة بجميع طبقات الشعب وراء توافر المطبعة، وانتشار التعليم، وكان معنى هذا أن يلائم المترجمون بين أساليبهم وهذه الطبقات لتفهم عنهم ما يقولون، ومن هنا أخذت الأساليب تجنح إلى البساطة ومراعاة السهولة(451). ويبدو أن ما كان يلاحظ في آثار الأدب العباسي من طرائق التعبير المرسلة وراء حركة الإحياء لطائفة كبيرة من روائع التراث عزّز الثقة بصحة هذا المنزع وكرّس في الحياة الأدبية وجوده وشيوعه. وكان في طليعة المتغيرات التي اقتضت أن يصار في الأسلوب إلى تحريره من أغلال التصنيع ظهور الصحافة ظهوراً قوياً في الفترة. وإذا كان على الصحافة أن تخاطب كل الطبقات وتحاول أن تنتشر في أوسع

---

(449) أنيس المقدسي، الاتجاهات الأدبية في العالم العربي الحديث، ط 4 منقحة، 1967م، ص 446؛ ومارون عبود، أدب العرب، بيروت ك2، 1960، ص 421.

(450) الدكتور شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، 1957م، ص 149؛ ورئيف خوري، التعريف في الأدب العربي، ط 1، 1951م.

(451) الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 150.

جمهور ممكن فإن عملها في أسلوب التعبير باتجاه التبسيط والتجديد أوسع وأعمق[452].

ويكون وراء هذا كله أن يقع في تجديد الأسلوب اتجاه متطرف يتسمح بالضعف، ويجيز الخروج على الضابط[453] بل كان يغلو أحياناً فينزع إلى أن تهجر الفصحى جملة وأن تستبدل بها العامية حتى كأن الفصحى لا تختلف عن «اللاتينية» وكان في تأريخ اللاتينية أنها شاخت فانحسرت لما تفرّع عنها من اللهجات المحلية. ويبدو أن هذه الدعوة لم تنجح لأنها ارتبطت سياسياً بالاستعمار والاستشراق، وارتبطت دينياً بأن العربية التي يراد لها أن تعزل عن الحياة هي لغة القرآن، وارتبطت أدبياً بحس التفوق الذي يستشعره الأدباء في ظل الفصحى وحدها.

وعلى نحو ما أخفقت هذه الدعوة أخفقت دعوة الجمود على الاتجاه المحافظ إلى أسلوب التصنيع. وكانت الغلبة أبداً للأسلوب المرسل[454] وهو الذي لا يحتال على سجع ولا يفسح مجالاً في كلمة أو تركيب، لغموض أو تعقيد حتى لو تعرّض أحياناً للجفاف[455]. هذا جميعه في الأسلوب، أما في الموضوع فقد تمّت به على أيدي المجددين في البدء نقلة محدودة من الإطار التعليمي البحت إلى إطار المتغيرات الفكرية حتى إذا استبحرت النهضة وكنا قد قاربنا نهاية القرن تحول موضوع النثر إلى رحاب الحياة الواسعة مصطنعاً لأهدافه في التعبئة السياسية والاجتماعية والأدبية جملة الفنون التي شاعت في الفترة[456]، وكان يلاحظ في المضمون أنه لم يعد شديد الفقر

---

(452) م. ن، ص 150-151.

(453) جورجي زيدان، الأدب العربي وتأريخه، الجزء الرابع، ط 2، القاهرة 1927م، ص 222؛ والموجز في الأدب العربي وتأريخه، الجزء الخامس، 1957م، ص 108؛ وأحمد حسن الزيات، تاريخ الأدب العربي، ط 11، بلا تاريخ، ص 417.

(454) الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 156؛ ومارون عبود، أدب العرب، ص 422. فعنده أن الصراع بين الجمود والتحرر ظل مستمراً حتى انكسر قلم الحريري في آخر صفحة من كتاب المويلحي، عيسى بن هشام؛ واليازجي، مجمع البحرين؛ وحافظ إبراهيم، ليلي سطيح.

(455) رئيف خوري، التعريف في الأدب العربي، ص 452.

(456) قصة الأدب في العالم، الجزء الثالث، القسم الأول، 1959م، ص 209-210.

في رصيده من الثقافة وراء ازدحام الحياة بما توافر من وسائلها في ظل القفزة الحضارية البارعة.

هذا كله في غير العراق من بيئات العربية التي كان في ظروفها ما يسمح بأن تنهض على جبهة الفكر إن لم يكن على جبهة السياسة. فلماذا تخلّف العراق إذن؟ فكان عليه في حدود الفترة التي تقع بين مطلع القرن العشرين وثورة تموز، أو بين إعلان الدستور العثماني وزوال الملكية على وجه الدقة أن يبدأ نهضة حقيقية في النثر في حين لم يكن على مصر والشام مثلاً إلا أن تعمّقا هذه النهضة وتدفعا بها إلى غايتها من الكمال؟

ـ 2 ـ

الصورة العامة للنثر العراقي في حدود الفترة المدروسة

يؤكد الدكتور بدوي طبانة وهو يؤرخ لأدب المرأة العراقية في القرن العشرين أن نهضة العراق الأدبية كما يجدها الباحث المدقق تختلف بالشعر دون النثر ويعزو ذلك إلى أن الأمم في مطالع نهضتها الفكرية تتميز بخصوبة الخيال الذي يشرّق ويغرّب في منفسح الحياة وفي رحابها. ويستدرك الدكتور الفاضل فيذهب إلى أن ذلك لا يعني أن نهضة العراق الأدبية تفتقر إلى النثر، وإنما يعني أن مظهر الحياة الأدبية هو الشعر وأن النثر بالقياس إليه، وبالقياس إلى نهضته وتنوع فنونه وتعدّد أعلامه في بعض الحواضر العربية ليس شيئاً مذكوراً.

تلك ملاحظات غاية في الدقة فقد كان في جغرافية العراق ما يحول بينه وبين نهضة مبكرة أساسها الاحتكاك الشديد بحضارة الغرب، وكان في ظروفه السياسية ما يقهره على أن تنغلق حدوده على التخلف وتتأبى على التيارات المتدفقة بالمتغيرات. وحين قدّر له أن يملك إرادته في الاحتكاك بهذه الحضارة وأن ينفتح على هذه المتغيرات كانت حماقة التتريك في ظل الطورانية الحاكمة تغرقه بأزمة قلق شاغلة وتصرفه إلا عن التعبئة القومية دفعاً لخطر التذويب. ولم يكن هذا مناخاً يزدهر فيه النثر بقدر ما كان مناخاً يزدهر فيه الشعر في بلد ظل ناسه يرثون من بعيد حماسة بالغة لسماع الشعر والانفعال بخواطره! ثم يقدّر للعراق وراء الحرب الأولى والثانية أن

يشغل بأزمات مصير تقهره قهراً على أن يتواصل نضاله وأن يظل المناخ في حياته الأدبية مناخاً خطابياً يتعاقب الشعر أو ما يشبه أن يكون من النثر كالشعر على تغطية وقائعه. وبالرغم من أن هذا جدير بأن يصرف حتى عن نصاب ضئيل من نثر ناهض ظلت حيوية متدفقة في البيئة المتوثبة تصنع معجزة في هذا الصدد. فالحريري في إطار الأسلوب لم يعد يقنع بأنه يلائم روح العصر وإن ظل في الفترة محافظون يتأثرون في كتابتهم بالسجع وما يتصل به من البديع. وانطلق الموضوع من إسار المقامة والرسالة ـ وكان في الأولى أخلاط من المعرفة يغلب عليها طابع اللغة، وكان في الثانية صور بلاغية مستعارة تكره إكراهاً على أن تنقل في الإخوانيات أو ما يشبهها عواطف مصطنعة ـ إلى إطار المتغيرات التي كانت تتحدّى التخلف على كل الجبهات. ثم يتجاوز النثر ثقافة النقل ـ وكانت تمهر بطابعها نماذجه التقليدية ـ فيسترفد لمضمونه ما كان يشيع في الحياة الفكرية من ضروب المعرفة وراء حركة الإحياء الواسعة لتراث العربية، وفي ظل النشاط العقلي المتميز بالجدة في بيئتي مصر والشام بخاصة. ويلاحظ هنا أن العراق لم يكن يستشعر نقصاً بقدر ما كان يستشعر حاجة ملحة لنهضة في النثر ترفعه إلى مستوى أشقائه الذين سبقوه إليها بحكم ما كان يقع في ظروفهم الجغرافية والسياسية والاجتماعية من أسباب تقتضيها اقتضاء. ولعله من هنا كان العراق وما يزال سوق الكتاب العربي الرائجة.

وأخيراً فإن الذي ينبغي أن يؤكد في الصورة العامة لنثر الفترة المدروسة أن ما يقع من فنونه في إطار القص[457] ظل يحمل في الغالب طابع المحاولة البادئة. أما خارج هذا الإطار[458] فقد كان يبدو أن المقالة بخاصة هي التي تمثل على وجه الدقة أبرز فنونه المتطورة.

---

(457) من أنواعه: المسرحية والفكاهة وقصة المثل والأسطورة والرواية والمثل الخرافي والمقامة والأقصوصة.

(458) من أنواعه: الخطبة والرسالة والمقالة والمحاضرة، والوصية والنقد الأدبي.

ـ 3 ـ
النثر الفني الشيعي في هذه الفترة

أ ـ نثر التقليديين (أسلوبه ـ فنونه ـ موضوعاته)

نقصد بالتقليديين هنا، هؤلاء الذين ظلوا يطبعون على غرار الحريري في مقاماته أو على غرار القاضي الفاضل في رسائله حتى كأنهم يعيشون في غير زمانهم، أو حتى كأنهم في مناخ المتغيرات يستشعرون غربة الذين ألفوا القديم فلم يعودوا قادرين على أن يتحرروا من سلطانهم. ولكن الواقع أن هذا التيار في قطاع النثر ظل يصنع نماذجه داخل حدوده المغلقة، وكان في الصياغة الجديدة للذوق الأدبي العام أن احتذاء الأقطاب ممن عرفوا في تأريخ النثر العربي بالتصنيع لم يعد في الفترة ما يسوغه. وطبيعي أن يحتك التقليديون بما تشتد صلته من فنون النثر بنزعة التصنيع. ولعله من هنا كانت المقامة والرسالة تستأثران بنصيب كبير من اهتمام النشاط التقليدي لصنع النثر المتخلف.

والحق أننا في حديثنا عن الصورة العامة لنثر العراقيين في القرن التاسع عشر عرضنا للمقامة بإجمال واستشهدنا بعض ما ورد منها في آثار الألوسي الكبير مؤكدين أنها وإن افتقرت إلى مجمل الشروط التي اصطلح على أن تتوافر لها في الغالب ظلت تحمل مضموناً يبعدها عن «تقليدية» المقامة ويسلكها في جملة الأدب الهادف.

ومن النماذج التي صنعها القطاع الشيعي في المقامة يلاحظ أنها ظلت هي الأخرى تفتقر إلى السمات العامة التي افتقرت إليها من قبل مقامة الألوسي الكبير في القطاع السنّي. ولعل أبرز هذه السمات أن يكون فيها راوية يحكي في سياق قصصي حادثة بطلها شحاذ يجمع إلى فقره المدقع فصاحة منطق وبلاغة تعبير في حقلي الخطابة والشعر، وعلماً بالأخبار والفقه ثم هو قادر قدرة خارقة على الاحتيال والتمثيل: يتعامى أحياناً ويتعامل أحياناً استدراراً للشفقة والصدقة وحجبته أن الذي يقضي بهذا زمان تضطرب فيه المقاييس وينفق فيه الباطل[459]. ثم يكون من أبرز سمات المقامة

---

(459) رئيف خوري، «الدراسة الأدبية»، 1945م، وكمال أبو مصلح، الكامل في النقد الأدبي، 1959م، ص 125؛ والدكتور عمر فروخ، المنهل في الأدب العربي، ص 220.

أن تنحصر غايتها في التعليم وفي الأسلوب الذي تمر به الحادثة. ومن هنا فالمعنى في المقامة لا يمثل إلا خيطاً ضئيلاً تنشر عليه غايتها التعليمية[460].

ويبقى أننا حين نتجوز منطلقاً على هذا الضرب من النثر مصطلح المقامة فذلك لأنه يظل له منها هيكلها العام ونكهتها التي لا يخطئها الذوق[461].

ولعلنا بين يدي نصوص منه الفنون أقدر على رؤية الحقيقة وأقرب إلى تقويم موضوعي يضعه في بيانه من تأريخ النثر في هذه الحقبة التي نعقد لها هذا الجزء من الدراسة. ونؤثر هنا أن ننقل من هذه النصوص ما يدعوه صانعه نفسه «مقامة» فقد نسقط المصطلح على نص تبدو به طبيعته ثم نشرع في محاكمته فنظلمه.

يقول الشبيبي الكبير وهو من شيوخ النثر في القطاع كما كان من قبل من شيوخ الشعر فيه: (وكتبت أبياتاً في صدر كتاب الهادي بن العباس كاشف الغطاء جعفر، لأبرح مستطيلاً بوجوده عمر المفخرة منها:

ذو الطبع مصبوباً بقالب به	ينطبع المعروف والمكارم
والجود لو أخّر عن زمانه	لم يطر معن في ندى وحاتم

فكتب لي أن بعض المعاصرين من أدباء كربلاء تخيلوا باب البيت الثاني على سبيكة معناه مقفلاً، وها هم يطلبون منك يا «سكوكها المفتاح» فأنزلهم «بدلائل إعجازك» مناهج الإيضاح. فكتبت إليه هذه المقامة، تكشف عن وجه المرام لثامه:

يا ساكن الطف عوداً فالفضا كبدي	تذكو عليك وطرفاي «الغريان»
كلفت عيني إنساناً تطالعه	مذ غبت يا حاضراً مني بجثماني
فاستشرقت بغروب الدمع قائلة	طلابه ليس من طبعي ولا شاني
إني أرى لك إنساناً تَذاكرُهُ	وقد نساني وحلّ الطف إنساني

وكيف تبصر العين وهي بلا إنسان، لا تطلب الأعسر فالمرء لا ينطق بغير لسان، ولا يقوم مستوياً من ليس له ساقان. فقلت عذرناك فلنطلب الإنسان بالنفس إن تعذّر طلب العين، وعسى أن يبتسم الطالع ونرى ابن عباس ونحن بحمى علي طالعاً من

---

(460) الدكتور شوقي ضيف، المقامة، في سلسلة في الأدب العربي التي تصدرها دار المنار بمصر، ص 9.

(461) الشبيبي الكبير، ص 25؛ والمنهاج في الأدب العربي، ص 292. ففيها أن المقامة أتت تقليداً خالصاً لما عرفه العصر العباسي من مقامات الحريري خاصة.

فبينما أماشيها إلى قولها الحق، إذ قالت لي النفس الصافية بحمى علي جواد الحق:

وجالس منه أبسطها بنانا وأبسطها لدى قيل بيانا
وأشرفها إذا اعتكرت سناء وأطلقها إذا اعتركت سنانا

فخرجت أسابق طائر الوهم على أني محصوص الجناح، لعلي أؤدي غرض زيارة علي فيأذن لي مؤذن صلاته بحيَّ على الفلاح. ولما جئت داره، وجدتها لذلك البدر دارة. وكان الأصيل يثبت أصول البرد على ربى القلوب ويحيل التفريع إلى تموز. فافتض غلامه بكراً من سودان الفحم وأخرجها من غلالة خصفتها فتوقدت جمرات خدودها غضباً على عدوها الأزرق بما يلهب قلب العجوز. وأحضر بنت البن السوداء محجوبة بأترف من ذوات الدلال البيض بعد أن بسط من الأفرشة ما أوهمنا أننا في روض أريض. ثم آخر قد آخى جسمي لوناً وقلبي توقداً فالتهب بضرمه، ونبع دمعه بعد أن أطبقت عيونه من فمه. وطاف بالأكواب اللجينية مملوءة بالتبر المذاب، وغنَّانا القرشي فكدت لفرحي أخرج من الإهاب، لو لم يمسكني وقار علي أبقاه اللّه للمكارم ولي. ومذ علم ارتياحي، وأنسي منه ومن مشروبي بريحانتي وراحي ناولني كتابك وقال هذا نقلك، وربما اشتمل النقل على العنبر، فطالعت سطوره منشورة بمدامع عقيقها عليه تتنثر. وأطلعني المطلع على الغيب والحمد له، على ما أشرت في تحريرك الذي عطف زمام القلب بنسقه فلا أرى ونعتك البديع بدله. تذكر فيه أن بعض المعاصرين من أهل الحايره وقف بهم الفهم في نجد التردد عند معنى البيت وقفة حاير. وخاضت سوابح آرائهم لجج المقاصد، وعبروا إلى الساحل وما وقفوا ثمة على رسوم الفوايد. ويئسوا ولا يأس من روح اللّه وما وضح لمبصرهم الفجر، وعجزوا عن تدبّر آيتي العجز والصدر. كأن لم يحل من مجلسهم المهدي الصدر. وغيرة على الصنف وخوفاً من أن يخرجوا من النوع الداني. أحببت أن أرسم لتعريفهم فأحدّ لهم المعرفة وأين هم من موضوعها معرّف بياني فقلت مبتدئاً:

بسم اللّه الرحمن الرحيم: حال لون الفهم الجلي ولا حول ولا قوة إلا باللّه العلي العظيم ووجب أن أشرح لهم مفردات البيت وأعقبها بالتراكيب، وأوضّح لهم أسلوبه بما يعترفون أنه من أبدع الأساليب. البيت المعمى على بصائرهم، العازب فهمه عن سرائرهم:

والجود لو أخّر عن زمانه لم يطر معن في ندى وحاتم

الجود هنا معطوف على قولي «ذي الطبع» فليعاملنا متأملهم بالعدل، ومعناه إن لم

يسمعوا بنص أهل اللغة السخاء والبذل. والجواد السخي وجمعه أجواد وأجاود، وفرس جواد بيّن الجودة ويعرف سبق الجواد المطارد. والجود وجدك مطر والجودي مرسى السفينة في الطوفان، والجادي وليتهم شمّوا المعرفة وعرفوا المعرف الزعفران. وله معان أخر، صرفنا عنها عنا النظر. لو تقع شرطية وقد تتضمن مع الشرط التمني كما في البيت، وقد تتمحض للثاني فتكون كليتهم فهموا وهل ينفع شيئاً ليت. ومصدرية مثل ودّوا لو غلطوا الصحيح وأنّى لهم بما يودون، فغلطوا مذ لغطوا حيث لا يعون ما ينطقون...).

ويواصل الشبيبي الكبير شرح ما يتبقى من مفردات البيت وتراكيبه، حتى إذا أحاط الغاضريون خبراً بمفردات عقده الفريد واتضحت تراكيب البيت في نظره يكون المعنى (إن الممدوح ذو الحلم الكائن جبلاً مرهوب المصاعد، وذو الطبع الذي صبّ قالب به ينطبع المعروف والمحامد. وذو الجود الذي لو تأخر معن وحاتم عن زمانه المسبوق بهما ما ذكرا بأظهر صفاتهما وهي السماحة، ولا وصف بأن راحة كل منهما للقلوب المتعبة بالآمال راحة...).

وينهي الشبيبي مقامته بقوله: (فاطلع علينا طلوع هلال العيد أيها البدر بعد هذا السرار ولا تحملنا على أشد من القتل وهو الانتظار. وعد لغابك أيها الليث الذي ما غاب عن القلب مذ غاب، واجر على السنة الأولية من مسامرة الكتاب)[462].

واضح أن النص يفتقر إلى أبرز سمات المقامة على نحو ما تعرف عند الهمداني والحريري. وكان من أبرز هذه السمات أن تكون أشبه بقصة تنعقد على راوية وبطل إلا في استثناء[463] ويخيّل إلينا أن ذلك شديد الحيوية فيها فهو أقرب في جوهره إلى أن يكون من أساليب التعليم باللعب في التربية الحديثة. على وجه الدقة كان ذلك يعني أننا ونحن في سبيلنا إلى غاية تعليمية شديدة العسر، كنا نيسر الوسيلة، وننزع بها إلى صيغة تجمع بين الطرافة والتشويق. ولعله من هنا تجف المقامة جفافاً شديداً حين تفتقر إلى القص على هذا المعنى الذي يشدّ القارئ إلى عقدة ولو ساذجة ويدفعه إلى معاناة لاستشراف الحل ولو جاهدة. ويبدو أن خلو المقامة من ذلك وهو ما نلحظه هنا في مقامة الشبيبي الكبير، وعدم خلوها منه، ولكن بغير حيويته التقليدية، وهو ما

(462) الشبيبي، المجموعة الثانية الخطية، لرسائله ومقاماته، ص 92-102.

(463) لم يرد ذكر أبي الفتح في المقامتين الغيلانية والبغدادية في مقامات بديع الزمان.

نلحظه في مقامة اليازجي سواء، حتى كأن الشرط الأول في إحالتها على فن هادف أن يقع مضمونها القصصي طريفاً، خفيف الظل، شديد الصلة بعصره. لقد كان اليازجي في «مجمع البحرين» يعقد المقامة على «راوية» هو سهيل بن عبّاد وبطل هو ميمون بن خزام، ولكن مقامته ظلت مع ذلك عاجزة عن أن تشدّ إليها القارئ ذلك أن القصة لا تمثل وسيلة شديدة النفع في إطار التعليم عند اليازجي. ويلاحظ أن الخزامي، في مقامته، شخص يوشك أن يكون ممحواً، ولطالما افتقر إلى حيوية السروجي والإسكندري في المقامة القديمة[464] وكان يبدو أن اليازجي في «مجمع البحرين» بعيد جداً عن بيئته وأخلاق معاصريه[465]، ولعله من هنا لم يستطع مضمون مقامته بالرغم من أنه أشبه بمضمون الموسوعات أن يجتذب إليه الطامحين إلى الاستزادة من المعرفة في إطار الثقافة الغربية البحتة. ويظن أن ظاهرة التحدي في فن اليازجي بعامة (هي التي بعدت بين عصره وآثاره فإن من عاشوا معه لم يجدوا في فنه مرآة لحياتهم وإنما وجدوا مرآة غيرهم وهي مرآة تتعمّق في القدم حتى تصل إلى العصر الجاهلي بألفاظه الغريبة وألفاظه المملة)[466]. والمويلحي هو الآخر يعقد مقامته على راوية يستعيره من الهمداني وعلى بطل يختاره من جيل سابق لجيله هو أحمد باشا المنيكلي ويستغله في مقارنة بارعة بين ما كانت عليه القاهرة زمن محمد علي وما انتهت إليه حياتها الاجتماعية في ظل المتغيرات أيام المويلحي.

وبالرغم من أن المقامة هنا تعتمد السجع، وتغرب بلفظها الفصيح في استعراض واضح للمهارة البيانية على طريقة الهمداني والحريري في مقاماتهما فقد ظلت قريبة من ذوق العصر واستطاعت أن تمارس في النقد الاجتماعي وظيفة أدب تعليمي حي[467] نريد أن نؤكد هنا أن طرافة الحدث الدرامي في المقامة ولو في سياق ساذج من سياقات القص جديرة بأن تيسر من وظيفتها في التعليم وتنفض عليها طراءة فما تجف. حتى إذا افتقرت المقامة إلى هذه الخصيصة الرئيسة في جملة الخصائص التي

---

(464) رئيف خوري، التعريف في الأدب العربي، ط 1، 1951م، ص 450.

(465) الموجز في تاريخ الأدب العربي، الجزء الخامس، 1957م، ص 150.

(466) الدكتور شوقي ضيف، المقامة، ص 108-109.

(467) الدكتور شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، دار المعارف بمصر 1957م، ص 209-214.

كانت تصنع نماذجها الحية سقط نصاب كبير من طاقتها على الإغراء بمضمونها الموسوعي الحاشد بشرائح المعرفة. ويظن أن ذلك لم يكن سهلاً في المقامة، ووراء رائديها الكبيرين كان الذين استطاعوا أن يوفروا لها هذه الخصيصة قليلين.

والواقع أن مقامة الشبيبي الكبير ظلت هي الأخرى تفتقر إلى هذه الخصيصة. ويخيّل إلينا أن الرجل لم يكن بصدد مقامة إلا على هذا المعنى الذي يلاحظ في مقامات الزمخشري فقد كان المفسر الكبير يستعير المصطلح من الحريري ليطلقه على مجموعة من المواعظ أو على هذا المعنى الذي يلاحظ في مقامات السيوطي فقد كانت أشبه بالرسائل تنعقد على موضوع خيالي أو جدلي أو اجتماعي معتمدة أسلوب التسجيع الذي اشتهرت به المقامة التقليدية(468). ولعل الذي يؤكد ذلك أن المقامات التي صنعها الشبيبي وهي كثيرة ظلت تختلط برسائله حتى كأنهما فن واحد لا فنان اثنان(469) ويلفت النظر في موضوع هذه المقامة ـ ونحن ما زلنا نتحدث عن الشبيبي الكبير ـ أن البيت الذي تحتشد المقامة لتفسيره لا يستدعي حبة عرق واحدة من هذه الزخة التي يلاحظ أنها تشير إلى جولة جاهدة في معاجم اللغة وأمالي الأدب وكتب النحو والصرف والبلاغة. وإذا كان هذا شديد الوضوح فسنتجاوز عنه ابتعاداً عن فضول القول إلى ظاهرة في مقامة الشبيبي لم تؤلف من قبل وهي أن التسجيع تتسع وظيفته فيها فتشمل حتى شرح المفردة وإعرابها. وفي تعليل ذلك يظن أن تأثير الشعر وهو في جوهره أسجاع موزونة، كان ما يزال قوياً جداً في الفترة(470). ويلاحظ معه أن البند، وقد شاع شيوعاً واسعاً في قطاع التقليديين، كان هو الآخر يوسع من حجم هذا التأثير بحكم ما يقع في فقراته من أسجاع تتحرّر على هواها في الطول والقصر. وهكذا نكون هنا بصدد مقامة بغير حيوية لأن افتقارها إلى عنصر التشويق في محاولتها التعليمية يفسد عليها حتى الذي يبدو أنه حي في موضوعها. ولكن يبقى وراء هذا كله أنها استعراض ناجح لرصيد كبير في ثقافة التراث. وفي هذا الإطار تقع جملة المقامات التي صنعها القطاع. وعندي أن مقامة السيد محمد حسين الكيشوان أقرب

(468) الدكتور شوقي ضيف، المقامة، ص 80-83.

(469) يلاحظ هذا بوضوح في مجموعة الرسائل للشبيبي الكبير بخط الدكتور حمود الحمادي.

(470) الدكتور زكي مبارك، النثر الفني في القرن الرابع، الجزء الأول، دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، بلا تاريخ، ص 121. ففيها أن إقبال كتاب القرن الرابع على السجع يرجع إلى حرصهم على انتهاب طرائق الشعراء في المعاني والأساليب. وم. ن، ص 361.

إلى صورتها التقليدية تخيلاً وتكدية. ثم هي أبعد عن الجفاف وأغنى برصيدها من الثقافة. والكيشوان ـ وكان في القطاع من قبل شاعراً واسع الشهرة ـ يصوغ مقامته في قالب من الدعابة وينضحها بالظرف حتى تعود وقد برئت من كثير من الغثاثة، ويؤكد هذا مقامته التي يديرها حول وعد بوليمة كان صديق له من شيوخ الأدب قد قطعه على نفسه ثم أخلفه بغير مسوغ.

(شكراً لك اللهمَّ على ما شرعت لنا من سنّة الولائم، وأنزلت فيها سورة المائدة وفرضت علينا سجود الشكر للعزائم، وبدأت بموصول صلتها العائدة، وحمداً لك على ما رزقتنا من بهيمة الأنعام، وحللت لنا الطيبات من الرزق، وعرفتنا بالإفطار حكمة الصيام، وأمرتنا بالإمساك عما سوى الوفاء بالوعد والصدق، وأصلي على من أمر بالقناعة، وشدّ على بطنه حجر المجاعة، وأباح لنا أكل الميتة عند المخمصة، ورفع بذلك عن الزاد كل منقصة، وعلى آله الذين ميزوا لنا حال أكله وشربه فمدحهم اللّه بقوله: ويطعمون الطعام على حبه.

وبعد فإن اللّه شقّ فماً للإنسان وأنبت فيه الأسنان وأودع في ثغره الثنايا إعانة على العض، وقرن بعضها ببعض، وهيّأ فيه الطواحن للزاد، تسهيلاً له على الازدراد، وحلقوماً فتحه بالاجتهاد وما عرفه دليل الانسداد، وخلق له نفساً لا تقنع، وبطناً لا تشبع، فرّق فيها شرايين بالقلب مرتبطة، وجمع لها غضاريف غير مختلطة، وسّع طرق مجاريها، ومزج دانيها بقاصيها، وأودع فيه إدراك العطش والطوى، وعرفه لذة الشبع والروى، فما أحسن ما صوّر وكوّن، صبغة اللّه ومن أحسن، فحق للشيخ أن يتطفل على الموائد، والصبي أن يشيب أمله بالطمع الزائد، فلذا كنت أنا وفتية ممن انعقد عليهم خنصر الأدب، فحلّوا مشكل إبهامه، وعزا لبحر فضلهم لؤلؤ القريض وانتسب، فنشر لهم سلك نظامه، نتحدث برهة من الزمان، ونردد الأفكار، ونرتل آيات صحف الخوان، في الليل والنهار، رافعين أكف الابتهال بالدعاء، ونكرّر اللهمَّ أنزل علينا مائدة من السماء، فنظرت نظرة في النجوم، ورقيبها يترقب وشعبت فكري في المشروب والمطعوم، وقلبي أشعب، فخيل لي الطمع، أن امتد السماط وصفت الكواكب آنية على البساط فمنيت نفسي بقصعة من ثريد، وقوّمت جسمي ألف تقويم، فتولّى عنهم غير بعيد، وقال إني سقيم، وجعلت أردد المثل السائر في لسان وفيّ، من طرق الباب أوشك وأمعن النظر في الفلك الدائر من طرف خفي، لعلي أبلغ الأسباب بيقين أوشك وأرجع البصر كرتين فينقلب خاسئاً وهو حسير، وأصعد الفكر على الحالتين فيتنزل إليّ بالأمر الخطير، أنظر إلى عنقود الثريا متدلياً على كفة

الميزان، وأرى حب السنبلة منثوراً على طبق الزبرقان، فعبرت بزورق التصور نهر المجرة ولي تصديق بإدراك القوت، وأوقفني الطالع على برج الأسد غير مرة، ومن دهشي نسيت الحوت، ونفث العقرب لي سمّه، ونفض الدلو ماءه عني ورشّش، وسدّد القوس لي سهمه، وما خلته للرمي مريش، وسلّ الهلال خنجره عليّ، وبوأني من مدارجه منزل الذابح، وقلبي يتململ وزحف السماك إليَّ، متدرعاً بالنثرة وهو رامح، وأنا أعزل، فناديت وراءك يا غارة الكوكب، فإني مقدام في الطعام لا الطعان، وأعوذ منك برب المشارق والمغارب، فلي صولة على بكر الدجاج لا الحرب العوان كيف لي بالبراز، وبطني طاوية من الجوع، ومن أين لي يد تحمل العضب الجراز، وما بقيت إلا الضلوع:

لا أطيق الوغى وقد عدت صفر الكفّ وَجْداً والقلبُ غيرُ حديدِ
واصلَ الجوعُ بين ظهري وبطني وتريدين قطع حبل الوريد
«خلق الّله للحروب رجالاً ورجالاً لقصعة وثريد»

وما تمّ إنشائي حتى سقطت من السماء إلى الأرض، وصحبي من غيظ عليّ ينظر بعضهم إلى بعض، فصبرت على ما فطر قلبي من الخوف والعطب، ولا يحلو على الإمساك صبري، وأيقنت أن الراحة بعد التعب وكم بيسر أتى من بعد عسر واسودّ في عينيّ بياض الصبح من الرهب، وساكن قلبي اضطرب، وضاق من العناء رحيب صدري، وعدت حديد النظر من الغضب وكنز تجلدي ذهب، ولم أربح سوى حزني وضري، وتنازعت في الهموم المتعدية حتى جلبن لي الجوى من حيث أدري، وأظهرت من مصدر ضميري أفعالاً شتّى، وجرّ بناءها أدوات كسرى، حتى وافى البشير وأنا أعضّ الأنامل من الغيظ، وأوشك دمي يتقطر، وأشار لي أن الغيث وافى وولت حرارة القيظ، وأخصب ربيعه وأزهر:

جاء البشير فقلنا هذه عدة وعدة هيأت للأكل أسبابا
ونوعتها القضايا وهي موجبة فأنتج الشكل بعد السلب إيجابا
وقلت من فرحي عجّل بها عدة إن لم يكن بلسان الصدق كذابا

فأومئ لنا ونحن نرجم الظنون، وأيقن كل بالتخمة وأشار لنا إلى الماعون، فجنبناه عن التهمة فقال ونحن على مثل جمر الغضا، يدعوكم علي بن موسى فأجبناه بالرضا، وقيل إنه هيّأ لنا عنده مقعداً ما كنا نعرفه، فقلنا اجعل بيننا وبينك موعداً لا تخلفه، وناديت اللهمَّ لا تخزني يوم الميعاد، وقوِّ على العزيمة جوارحي، وافتح لي ثغر الابتلاع بعد السداد، وبرّد بنار القرى جوانحي، بشارة من رب الفضل بعث بها

رسوله على فترة من المأكول، فقلت يا ليتني اتخذت مع الرسول، ويا نفس استندي من عصمته إلى الحصن المشيد، ولوذي منه في ظل ظليل واستنجدي من عزيمته بالبأس الشديد، وردّي طارق الخطب الجليل، واحتفلي لطفل القلب المفطوم عن الشرب من أنامله الدرارة ضروع الغيث بالمطر الهطول، وانعطفي في بضاعة الجوع لسوق نواله فقد ربحت التجارة بها وزني الغذاء منها وكيلي، ولذا يا قلب من فزع الجوع المريع، لدى هضبات خبز مستطيل، وأنزل منه بالفناء المريع فإن فناءه مأوى النزيل، واغترف من «سكنجبينه» أيها الظامي في ورده المرنق، ولا مرعاه بالمرعى الوبيل، وسرّح أيها المتطفل سرب أملك السامي منه بالزاد المرق مقيماً بالغداة وبالأصيل وافتخر منه بالدجاج في الملعب والمراح فذلك انتهى إليه شرف القبيل، وأشر لكرمه إذا قامت على قلة الخوان كثرة الصياح فتحظى بالكثير وبالقليل، عدة وعد بها فأخلف، وأمل بها فسوّف، طال علينا بها الانتظار، وهو أشد من القتل، وقيل لنا كلام الليل يمحوه النهار وهذه عادته من قبل، تنكرت بها ذاته وكنت أتعرفها، بالوعد المكذوب، وقلت شنشنة أعرفها بأنها مواعيد عرقوب ابتدأ باسمها وما أعاد، وأخبر عنها فكذب بالميعاد:

ومتى وفت ذات المطال وقربت   للثم عارضها الأسيل وفاها
عدة يردّدها لنا لكننا   لا نستطيع من المطال وفاها
ألوى بها منعاً وقال وراءكم   عنها فقد هزأ اللسان وفاها

عدة ألمّ النذير فيها بالتسويف فآلم، وأشار لنا أن موعدها فرّ عن اللقاء وانهزم، خرج يتنزه بشوارع الكوفة، وحلا بها الإصدار فمرّ بها الإيراد، وأصبح يتنكر عنا بشوارعها المعروفة فسلقناه بألسنة حداد:

لماذا يا علي تروغ عنا   وتزعم أنك الخل الوفي
رأينا منك فتح الباب وعدا   فقلنا مرحباً بك يا علي
وصرنا بعدها نروي حديثاً   لبابك فيه إسناد قوي

فما بردنا بالوعد حرارة الفؤاد، حتى شبت به نار الخلف الملتهب، وما قضينا صلاة الخوف من زلزلة الميعاد، حتى قيل ولّى مدبراً ولم يعقّب، وأيست من رجوعه إلى النجف، وإنا للّه وإنا إليه راجعون، وانقلبت أعض أناملي من الأسف وأقول: إنا إلى ربنا لمنقلبون...[471].

(471) شعراء الغري، الجزء الثامن، ص 17-24.

وكان في القطاع ناثر آخر هو الشيخ علي عوض الحلي يصنع المقامة بعيداً عن النمط التقليدي الذي عرفت به، وإن بقي لها منه الإطار والنكهة. ويبدو أن المقامة هذه المرة تتجاوز طبيعة الأحاديث الأدبية الطرية إلى طبيعة المناظرات المنطقية الجافة وكأن موضوعاً في «أيهما أرجح الإقامة أم السفر» جدير بأن تنعقد عليه مقامة.

يقول الحلي:

«. . . اعلم أيها الأديب، وافهم أيها الأريب، أني أرقت ليلة من الليالي، وللدهر شغل في تشويش بالي، وشغف كامل أن لا يميّز أحوالي، ولم يزل يريني العجب، حتى كأني بين جمادى ورجب، فجعلت نفسي تفكر تارة في السفر، وطوراً في الإقامة على ضيق الخطر فبينا أنا كذلك متفكراً في الترجيح، متحرياً فيما هنالك الصحيح فإذا هناك خيالان نشأ أحدهما عن همتي، وبدا الآخر عن عفتي، فقال خيال الهمة ألم تسمع قوله عزّ من قائل: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾، وقول دلّ ذكره: ﴿فَٱنتَشِرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَٱبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ﴾، ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ ۖ وَإِلَيْهِ ٱلنُّشُورُ ﴿١٥﴾﴾، إلى غير ذلك من الآيات الواردة في محكم الذكر الدالة القاضية بالترغيب إلى السفر وكلها يفهم منه تارة الرخصة في السفر لطلب الرزق، وتارة الصراحة له بالأمر من قوله تعالى: فامشوا وانتشروا، مضافاً إلى ما هو منقول من ترجمة التوراة: ابن آدم جد سفراً أجد لك رزقاً، وفي قوله جلّ من قائل خطاباً لمريم عليها السلام: ﴿وَهُزِّىٓ إِلَيْكِ بِجِذْعِ ٱلنَّخْلَةِ تُسَٰقِطْ عَلَيْكِ رُطَبًا جَنِيًّا ﴿٢٥﴾﴾. ودليل الحركة وتعهداً بها، ولو شاء لأسقط عليها الرطب من غير هزّ. وفي الخبر المشهور عنه (ص): «سافروا تغنموا. . .» وهذا ابن قلاقس:

سافر إذا حاولت قدرا ... سار الهلال فكان بدرا

والماء يسكب ما جرى ... طيباً ويخبث ما استقرا

وبنقلها الدرر النفيسة بدلت بالبحر نحرا

وله أيضاً:

إن مقام المرء في بيته ... مثل مقام الميت في لحده

فواصل الرحلة نحو الغنى ... فالسيف لا يقطع في غمده

وهذا الشيخ أبو تمام الطائي يقول:

وطول مقام المرء في الحي، خلق ... لديباجتيه فاغترب تتجدّد

ألم ترَ أن الشمس زيدت محبة ... إلى الناس أن ليست عليهم بسرمد

. . . فلما تمّ كلام خيال الهمة وظنّ بأنه استفرغ وسعه وأتمّه برز خيال العفة عليه بهاء الوقار والسكينة، قائلاً اللّهم صلِّ على ساكن المدينة، قد سمعت مقالتك أيتها الهمة، ووعيت جميع ما نطقت به من الغمة، فاسمعي منها ما أقول: رمى اللّه شمس شملك بالأفول، فإني أرى جميع آرائك إلى تباب، وحاصل مشورتك إلى خسران وانقلاب، تريدين أن توقعي صاحبنا بالمهالك فلا تراه إلا وهو هالك، وما أنت إلاّ النفس اللوامة، والأخرى التي هي بالسوء أمّارة مسيئة العبارة لم يردعك التصريح ولا الإشارة أمثالك غير صائبة، ومشورتك خائبة، وظنونك كاذبة ألم تعلمي ما قيل في ذم السفر من كونه قطعة من سقر، وربما عكسوا المثل فقالوا: سقر قطعة السفر، وإن طلب الرزق في الفيافي والوهاد خلاف رأي الأباة والأمجاد، وعلى ذلك قول قائلهم حيث قال:

وقولي كلما جشأت وجاشت … مكانك تحمدي أو تستريحي

على أن اللّه تعالى شأنه، متكفل أرزاق عباده في براريه ويشهد لي بذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦ مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ۝٥٧﴾ [الذاريات: 56-57] ـ ولم يقل إلا (ليسافرون) والشاعر يقول:

فما كل طلّاب من الناس بالغ … ولا كل سيّار إلى المجد يهتدي

وقال آخر:

ومن يغترب عن أهله وهو كالذي … يفرّ من الماء القراح إلى الدم

وقال آخر:

الزم مكاناً ولدت فيه … ما بين أهليك فهو أصوب
فالبدر بين النجوم أبهى … والورد فوق الغصون أطيب

وقال آخر:

قد يرزق المرء لم تتعب رواحله … ويمنع الرزق عن ذي الحيلة التعب

وكان يقال: المنقلة مثلة، والغربة كربة، والمسافر كالغرس الذي زال أصله فهو ذاوٍ لا يزهر وذابل لا يثمر، والمسافر النائي عن وطنه، الشاخص عن عطنه، لكل رام رمية، ولكل سبع فريسة وكان يقال: عسرك في بلدك خير من يسرك في غربتك، ومن ينأ عن دار العشيرة لم تزل عليه رعود جمّة وبروق، قال البستي:

لا يعدم المرء كنّاً يستكنّ به … ومتعة بين أهليه وأصحابه
ومن نأى عنهم قلّت مهابته … كالليث يحقر لما غاب عن غابه

وفي الخبر المشهور ثلاثة يعذرون على سوء أخلاقهم، المريض والمسافر والهائم لما فيهم من العناء والمشقة. وقد روي عن مولانا الإمام الصادق «ع»: قد لا يتم إيمان امرئ مسلم حتى يعلم أن ما فاته لم يكن ليصيبه وأن ما أصابه لم يكن ليفوته. وعنه عليه السلام أنه قال: «لن تموت نفس حتى تستوفي رزقها». وفي الأمثال السائرة: ما خلق اللّه من أشداق، إلا ولها أرزاق. واللّه جلّ شأنه يقول في محكم كتابه وشريف خطابه: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا وَيَعْلَمُ مُسْتَقَرَّهَا وَمُسْتَوْدَعَهَا﴾ ـ والمستقر والمستودع على عمومه سفراً وحضراً إذ الإطلاق في الآية ظاهر... يقول محرر هذه المحاظرة ومقر هذه المناظرة لما سمعت كلام الهمة وفهمت نقض العفة تحيّرت وقلت حسبي اللّه ونعم الوكيل معرضاً عن السفر متوقفاً عن الإقامة في الحضر...[472].

وواضح هنا أن المقامة لا تتقعر، لأنها في صدد الإقناع بوجة نظر تستمد أدلتها مما يرد في القعود والسفر من أقوال الشعراء والحكماء وراء ما يرد فيهما من آيات وأحاديث ويلاحظ أحياناً أن الحلي ينسى أن التسجيع شرط أساسي في المقامة فينزع إلى تعبير مرسل سرعان ما يذكره بأنه ينحرف عن الأصول المقررة في كتابتها فيعود إلى التصنيع بحسّ الملتزم نصاً وروحاً بالتقاليد.

ومهما يكن من أمر فإن الذي يلاحظ في الآثار التي تركها القطاع الشيعي في المقامة أنها ظلت فيما يبدو عاجزة عن أن تقوم بوظيفة المقامة التقليدية في التعليم ولو عبر تقنيتها الساذجة التي اهتدى إليها عمالقتها من قبل، ذلك لأنها افتقرت إلى هذه التقنية فخسرت وسيلتها في أن تخاتل عما يقع في طريق الشرائح الثقافية من غثاثة التصنيع، كان التصنيع في الفترة أبرع قيمتها التعبيرية. ثم يقع في المقامة التقليدية (نقد يكشف عن مفاسد العصر وتعريض بما يجري تحت تأثير النطق المنمّق والتظاهرات الكاذبة بالدين من مهازل تجوز على الناس لجهلهم وطيبتهم)[473]، وذلك بعد كبير في المقامة ظل يشدها شداً قوياً إلى القارئ، حتى إذا انحسر ظله في المقامة الشيعية عادت تمارس في فن القول ما يشبه أن يكون في الرياضة من الحركات البهلوانية التي تقف بالإعجاب عند حدود البصر.

---

(472) شعراء الحلة، الجزء الرابع، 1953م، ص 8-15.

(473) رئيف خوري، الدراسة الأدبية، ص 131.

ومن فنون النثر التي اصطنعها التقليديون في القطاع الشيعي ما يعرف بفن الرسالة. (والرسالة من أقدم فنون النثر الكتابي نشأة إن لم يكن أقدمها)[474] وقد ظهرت نماذجها الأولى في الأدب العربي على لسان النبي (ص) ثم على لسان الخلفاء الراشدين، وكان بعد ذلك أن نقل الأمويون دواوين الدولة إلى العربية وجودوا القراطيس فاقتضى هذا أن ينقطع كتاب إلى الترسل[475] وأن تحتل الرسالة في ظل القيادات السياسية العربية مكانة بارزة لا في إطارها الرسمي فحسب ولكن في إطارها الأدبي كذلك. وتصاغ الرسالة في غرض شخصي فتكون خاصة وفي غرض عام فتكون عامة. ويبدو أن الأدباء تجاوزوا بالمصطلح هذه الحدود الضيقة فوسعوه إلى كل ما يوجهه كاتب لقارئ في موضوع أية كانت طبيعته.

ومهما يكن من أمر فإن الذي ينبغي أن نؤكده هنا هو أننا في هذا البحث لم نعد بصدد رسالة ديوانية ففي حكم العثمانيين انحسر ظل العربية عن دواوين الدولة وألغي ما يعرف بديوان الإنشاء[476]. ثم كان في سياسة القهر التي مارستها السلطة في القطاع الشيعي بخاصة، أن اعتماد نثاره للكتابة في دواوينها لا تقع قاعدة وإنما تقع استثناء، وهو ما يلاحظ في رسائل الشبيبي الكبير لقبائل الجزيرة العربية التي كانت ترفض بين آونة وأخرى أن تخضع لأنظمة السلطة، وكان يصار إلى هذا الشيخ الشيعي الجليل كلما أحس الولاة في العراق حاجة ملحة في الانتفاع بكفاءته العالية وقدرته البارعة على الإقناع بالكلمة والترويض بالحرف. ويبقى في إطار الرسالة أن التقليديين في القطاع الشيعي اقتصروا في كفايتها على ما يعرف من أنواعها بـ (الإخوانيات). وفي موضوعها يلاحظ أنها امتدت إلى معظم ما امتد إليه الشعر التقليدي من قبل. ومع الشواهد، وبين يدي نصوص من الترسل الديواني، يقول الشبيبي الكبير في واحدة من رسائله الأربع التي كتبها (عن لسان صاحب الدولة والهيبة والصولة، مشير بغداد الجامعة عدالته بين الجؤذر والأسد، والمفرقة همته ما جنّد لها المعاند وحشد، لأهل جزيرة العرب الناكبين عن نجد الطاعة مشتملة على الوعد والوعيد والنصائح الملحة عليهم في الدخول مع إخوانهم المسلمين في الجمعة والجماعة سنة 1323هـ).

---

(474) التعريف في الأدب العربي، ص 231.

(475) «الدراسة الأدبية، ص 124.

(476) تطور الأساليب النقدية، ص 223-224.

«الحمد لله وحده والصلاة على من لا نبي بعده والسلام على آله وأصحابه الذين سلكوا نجده، وبعد فليعلم الواقفون على شقتنا هذه من أهل نجد، أن ظل الله الذي لطفه على الإسلام ممتد حامي الشريعة المحمدية والمدافع عنها، والذائد عن الملة الإسلامية بعزمة يلتهب البرق منها، أمير المؤمنين المطاع الأمر، المحلق جناح شرفه الأقدم إلى حيث اطمأن النسر، حشر لواءه اللاف لألوية الأعداء إلى الحشر، وقرن به الفتح المبين والنصر، وجهنا لهذه الوجهة رأفة بالرعية ورحمة، وكم أمرنا قبل الآن بالإصلاح والرعاية المهمة، وأكد علينا أمره وامتثاله فرض مؤكد أن نرعاكم أحسن رعي وفريضتنا رعاية أمة نبينا محمد (ص) فقطعنا المفاوز لتفوزوا بالأمن السرمد، وجئناكم للإصلاح لا للمؤاخذة بالجريرة، وأمرنا من مصدر الأمر أن نسير بكم أحسن سيرة، فشأنه أن يتطول ويجزي الذين أحسنوا بالحسنى بعد أن أشعر لنا أن نجري لكم عن الخلافة أمناً. وأما الذين أساءوا بما عملوا فنسدل عليهم ستر الصفح، ونحلهم من الأمان أرفع صرح، فلا تذهب بكم وساوس النفوس إلى ملاقاتكم بالانتقام ومعاملتكم بالتأديب الذي هو من شرائط الحكام، فقد نسخت ذلك رأفة خليفة الإسلام، وشرعت رعايتكم بسنّة الرقة والسلام».

ويلاحظ أن الرسالة هنا تفتقر إلى كثير من حيوية الرسالة القديمة التي أنشأها ابن العميد فيما يشبه أن يكون من هذا الموضوع الذي يحتكّ به الشبيبي الكبير وراء عشرة قرون من تمرد ابن بلكا على ركن الدولة. فقد استطاع ابن العميد أن ينفي عن بادرة الاستصلاح في رسالته طابع الضعف، ولعله من هنا يعود ابن بلكا إلى الطاعة مستشعراً هيبة السلطان وإنسانيته في آن واحد. وظل متمردو القصيم يستشعرون ضعف البادرة في رسالة الشبيبي الكبير لأنها تبالغ في إلحاحها على الصفح حتى كأنها تستجدي الطاعة استجداء وفي الأسلوب كان ابن العميد والشبيبي الكبير يعاقبان على المعنى الواحد ولكن الذي يلاحظ في مترادفات ابن العميد أنها ظلت تنتمي إلى ضوابط البلاغة في الإطناب بالتوكيد وتفقد مترادفات الشبيبي الكبير هذه الخصيصة وتسقط فيما يعرف بفضول التطويل وتلك حقيقة توثّقها أطباق المديح المتراكبة لصاحب الدولة! وإذا كان واضحاً أن ابن العميد يكتب رسالة لابن بلكا يستصلحه فقد كان الشبيبي الكبير كأنه يكتب رسالة لأمير المؤمنين يمتدحه ويؤكد له فيها حبه الكبير وولاءه الصادق. ويلاحظ أن بقية رسائله الرسمية في استصلاح الثائرين من عرب الجزيرة لم ترتفع هي الأخرى إلى مستوى ابن العميد فقد ظلت عاجزة عن أن تقنع بالعودة إلى الطاعة لأنها ظلت تسرف بالحديث عن العفو وتتحاشى أن تهدّد بالقوة

وكان الأستاذ الرئيس من قبل يجمع بينهما في أسلوب بارع. ويظن بصدد استيفاء المعاني والإفصاح عن دقائقها أن حرية التعبير بغير السجع كانت ترشح رسالة ابن العميد إلى أن تحظى بنصيب كبير من البلاغة، وكان التزام الشبيبي الكبير أن يظل في إطاره يضطره في الغالب إلى أن يقصده لنفسه ثم يحمل المعنى عليه حملاً، وتلك ظاهرة شديدة الخطورة في فن القول لأنها تخرج على أصل كبير من أصوله ينعقد على أن اللفظ ينبغي أن يكون أبداً في خدمة المعنى.

والرسالة في إطار الإخوانيات توشك أن تحتكر كل نشاط الترسل في القطاع الشيعي. ومع شواهدها في حدود العينة يلاحظ أننا بين يدي موضوع يحمل طابع المناسبة الشخصية في الغالب. وبصدد مضمون تختلط فيه شرائح ثقافة تحمل طابع التراث، ثم يظل الأسلوب واحداً، وهو أسلوب يجر اللفظ فيه المعنى جراً، ويقهره على أن يتكيّف لأسجاعه، ولا عبرة بالاستثناء.

ولعل في طليعة الشواهد على ما نذهب إليه رسالة الكيشوان[477] إلى أديب من أقربائه يدعى «محمداً» يمدحه فيها ويثني على مواهبه في أدب الترسل فيقول:

فتى يرينا سعده وجه الهدى ... بطلعة منه بها تجلى الريب
يشيد بالفعل بناء مجده ... رفعاً إذا ما عاق غيره نصب
فكفه في نائل وسمعه ... عن عاذل فيه ربيع ورجب
فمصره وهو «الخصيب» كم به ... مخض للوفد نداه و«حلب»
ذو راحة عودها على العطا ... فما تشكت مللاً ولا تعب
إن حاز غايات العلى بأنمل ... فهو قد استولى بها على القصب
له سنان ولسان بهما ... أنشأ في الآفاق خطباً وخطب

يراعة يكاد الإملاء يرقصها والإثبات عزم باريها لاستخفها الطرب، وأوشك الإنشاء أن يسكرها يا صاح بألطف من عصير العنب، تناسقت ألفاظها فما معنى الثغر الأشنب، أو حبب الصهباء وتأرَّجَتْ حروفها فما العنبر الأشهب، أو راحُ الروضة الخضراء، جرت لي كلماتها فأين حديد فكر «الحريري» عن نسج هذا الديباج الموشح بالذهب الإبريز، وطرزت لي أديم الطرس فأين «ابن المطرز» من صفة هذا التطريز، لو رآها لقال: هذه سلاسل الذهب، صبها بقالب البلاغة صائغها فأرسلها في سكة

(477) هو السيد محمد حسين الكيشوان.

الآداب مثلاً وضرب، ولو مرت بسمع «ابن نباتة» لتنقل نباتها الحلو وردّد إنشاده وكرّر، أو تنشق أرجها «الأرجاني» لأرخص دونها غوالي المسك والعنبر، ولو وعاها «ابن النبيه» لذوت نبعته بالخمول، أو شامها «أبو النجم» لغال نجم طالعه الأفول، ولو نظر لبرج مطلعها «البديعي» لتشوق لها ببراعة الاستهلال وفاته منها مراعاة النظير، أو شاهدها «ابن المعتز» لذل تشبيهه دونها، وظن أن مبدعها يقتبس أنوارها من الشمس ويستعير، أو نزَّه «النعمان» طرفه بخمائلها لقال غارسها أخ «لماء السماء» وشقيق أو سمعها «الخليعي» لوقع في «حيص بيص» وخلع نفسه عن منصب القريض وقال صاحب هذه الأغاني أحرى به وحقيق، أو رتلت قوافيها «للمتنبي» لقال: ورب البيت ما «محمد» إلا رسول أنزل فرقان الشعر عليه، وفصلت محكمات آياته لديه، وافت إليّ من مهب الوفاء فتلقيتها بالقبول، ارتياحاً لطبعك الذي هو أرق من الشمال وأنبأتني بحديث حسن سلامتك والحسن مقبول، وسرني من إشارات تصريحها عزمك على الإقبال، فوقفت أرددها على التوالي استئناساً برجعة البدر وأرجو أن تتبعها الاستقامة، وتفاءلت بطالع السعد فرحاً بطريق الاجتماع فأسأل اللّه دوامه. وبعد، فأنا مشغول حال التأريخ بصنع أشكال فرح التذكرة وقد فرغت من نسخها ولكن بأشق الأحوال وإن كانت سهلة المأخذ لمن حاول منها تبصرة والغرض مجرد عدم الرغبة لا لأمر يوجب التشويش، نشر اللّه لك بساط الأنس وطوى عنك داء الوحشة ولفه، ولم أعثر على ما أمرت به من الكتب ولا أظن ذلك إلا لسلب التوفيق عني وعدم مجازاتي لك لحق الألفة ودم سالماً.

ويظن أن الرسالة هنا شديدة الاهتمام في أن تكشف عن جانب من ثقافة الذاكرة موصولة بالأسماء اللامعة في أدب التراث وعن جانب آخر موصول باستغلال التنسيق بين هذه الأسماء وما يستوحى منها على جهة التصنيع بالمطابقة، وعن ترويض السجع على المزاوجة في محاولة جاهدة لتعقيده وامتصاص حيويته. وفي غمرة هذا كله تعود الوسيلة في الرسالة غاية! ومن هذه الشواهد في توثيق ما ندّعيه رسالة بعث بها الشبيبي الكبير إلى صديق عزيز عليه هو السيد علي العلاّق يبثّه فيها لواعج اشتياقه ويؤكد له أن رفاقه في «الغري» لم يعودوا يسيغون للحياة طعماً وراء نزوحه إلى الكوت فيقول:

ليت الشمال إذا أنفاسها خطرت ... على الحمى وسرى للكوت ساريها

تحملتني أو تحملت مألكة أحالها الحب غراماً وولعاً من مشوق مذ غبت عنه لم يهجع؛

أنى وجفن المحب ما هجعا
عجباً كيف أتمنى والتمني رأس مال رقك المفلس الذي ما عرف الجدة مذ لاح دينار وجنتك؛

سموم الترحال، وكيف ترضى الشمال أن تحمل مني جذورة فيعود متنها البارد بجحيم أنفاسي وهو صال، فلا بدع لو نبذتني ونبذت مألكتي ظهرياً، وتجاوزتني وقالت لجفني تهامل بالغري وكن بدم قلب الباكي به غرياً. أتريد أن توقدني بنارك التي من دونها الشهاب القبس، أو أن تنحلني برسالتك الغرامية التي لو نهض بها الفيل لعاد مما انطوت عليه بآخر نفس: أبت زفراتي بعد بينك أن تبرد، كما أبت مقلتي يا إنسانها الغائب عنها أن ترقد:

زفير يرد الأرض خاشعة الربى وهم يذود الغمض عن مقلة العاني
ببيض المساعي قد رحلت فحق لو بكتك العيون السود في دمعها القاني
تناءيت عن عيني وأنت بأضلعي مقيم فما أقصاك من نازح وان

يجدك القلب ساقياً حبه ببرد منك فيطمع بالبرد بعد توقده، ويفقدك الطرف فييأس إلا أن تعود فيهدأ في مرقده، حتى تؤوب فأقع بإيابك على الضائعين الأنس والوسن، ومتى أبشّر برؤياك فأقول يا قلب لا لقيت بعد هذه البشارة المؤلمين التبريح والحزن... والسلام عليك ما قهقه الرعد وابتسم البرق ورقصت الأغصان لبكاء الودق[(478)].

ويلاحظ أننا لسنا هنا بصدد مضمون إخواني يتدفق من القلب على رسله بقدر ما نحن بصدد شكل يعرق كثيراً ليدل على قدرة فائقة في التصنيع. وواضح كذلك أن ما استقر في ضوابط التسجيع الجيد من حيث اعتدال فقره، وامتداد الثواني في الطول، على نحو تتجاوز به الأوائل ابتعاداً بالزمن الصوتي عما يشبه أن يكون من العثار فيه، ظل في مدى النظر أبداً، وإن بقي لفظه في الغالب يخذل المعنى ويمتص كثيراً من طراءته. ولكن الذي ينبغي أن يؤكد هنا أن هذا الأديب الكبير لم يسقط سقوطاً كاملاً في الغثاثة، فقد ظل في الرسالة ما يدل على امتياز التعبير عن الصورة الحية ولو في مدى الحس بطاقة الموهوبين على الوصف البارع. والحق أن ذلك لم يكن خاصاً بقدر ما كان ظاهرة تتلامح في جملة رسائله التي يعرض فيها لوصف المحسوس ولعل

(478) مجموعة الرسائل، نسخة الحمادي، الجزء الثالث، ص 194-195، 199.

من غير الفضول أن نؤكد ذلك بشاهد آخر يتضمن وصفاً ليوم من أيام الصيف في العراق.

يقول الشبيبي الكبير في رسالة بعث بها إلى صديقه الشيخ هادي كاشف الغطاء وكان هذا الصديق الحميم قد استأثر بشطر كبير من رسائله الإخوانية:

«وبعد فخذ خبري عن لسان قلمي، وحقق أثري من صادق قسمي، بالشمس وضحاها، والفلك التي كان باسم اللّه مجراها أن كبدي ما كابدت أحرّ من ظهيرة يوم السير الأول ولا قابل حرّ وجهي مثل حرّ شمسه المتوقد منها بليل الجنوب والشمال، فكأنما وقفت شمسه بخط الاستواء وأقسمت ألا تنقل قاب قوسين عن كبد السماء، ساكنة بقلب الأسد فلم يتحرك بها فلك، ومستقرة الجرم فكأن قرصها نضج بلظى فلا تفتح له أيها الجائع فمك:

لها لهب يعشي العيون وشعلة   تعود لها الزرقاء في مقلة الأعشى

تجري من عيوننا ونحن في البحر عيوناً من العرق، وتجتمع منصبة في السفينة فسبحان منجينا من الغرق، قد صبغت وجوهنا بحظ الأديب تلك الضحوة وأفرغت على متوننا من نسج الصيف نثرة لم يتدرّعها لدى المخاوف ذو نخوة:

زردتها شمس الظهيرة درعاً   ومن الجلد صنعها لا الحديد
أقعدتني فلو أردت نهوضاً   صيرتني مخلخلاً بقيود

وتركت الفرات عيناً حمئة لا يسيغها الشارب، والنسيم البارد سموماً يلفح الوجوه من كل جانب، وأخرجت الماء المطلق بعروض حرها عليه فصار صديداً ذلك الماء، وامتزج بالطين فلو ملئ منه الإناء لامتلأ الإناء بالإناء، ولو انتظرت مصافاته لكانت مصافاة الدهر أقرب من مصافاته. نسأل الله الصبر على ما نكابد من تعذيب فراته والسلام عليك عدد قطراته[479].

لقد كان الشبيبي الكبير من سعة الخيال بحيث استطاع أن يعاقب على حر الظهيرة ما يقرب من عشر صور حسية بارعة في دلالتها على حمارة القيظ اللاهب في العراق. والواقع أنه ليس سهلاً على مخيلة فقيرة في مذخورها من تجارب الحس وفي طاقتها على رصد ما يتشابه في هذه التجارب من ملامح أن تعقد مقارنة بين ما يثقل ظهرك وصدرك من حرق الشمس فما تقوى على النهوض وما يثقلها من درع مزرودة

(479) م. ن، ص 190.

فتنوء بها أيضاً ثم تتناسى أنك بصدد مقارنة فتوحد بين طرفيها بالاستعارة. ولم يكن سهلاً كذلك على مخيلة من هذا النوع أن تملأ الإناء بالإناء على معنى ما يؤول إليه الطين في علاقة من علاقات التجوز المرسلة. والحق أن الرسالة الإخوانية بعامة ظلت في القطاع الشيعي شديدة الصلة بالتطبيق البلاغي وراء توفرها الكامل على الضوابط في مجال التنظير وكأنها بهذا تحاول أن تعلم البلاغة بالمثل بعيداً عن القاعدة.

ومن الشواهد على ما نذهب إليه في ترسل القطاع ما ينشئه السيد رضا أبو القاسم في الشكر على هدية كان قد بعث بها إليه صديقه العلامة السيد هادي القزويني فيقول:

(كرم النبوة فيكم والسؤدد ... ولذكركم أبداً يقام ويقعد
يا من بفضلكم الإلّه بها أتى ... أومى وجدكم النبي محمد
وافت إلى آبا الجواد ألوكة ... منكم تبشّر بالقبول وتشهد
هذا لعمري ما رجوت وإنما ... خير المقاصد ترجمته الأبجد
لا أرتضي إلاّ المدايح فيكم ... يمناً فغير مديحكم لا أسعد

سلام أهداه الرضا أصفى من السلافة، وأهداه الوفا فهزّ الوفا أعطافه إلى من حلّ في الشرف أعلى محل، وزهر كوكب سعده في أفق مجده المؤثل، أما بعد:

يا متعنا اللّه ببقاك، وأسعدنا بفرقدين: مجدك وعلاك، لو أطلق القريض بمدحك يراعه، وفتح خليل عروضك لثنائك باعه، لعجز عن درك أقصى حلبات فضلك وليس بها قصير واعترف بالقصور عن بلوغ ساحل طولك الذي يحمد إليه المسير والمصير، وكيف لا ولا أحسب هاشماً ولدت إلآك ولا عرفت مناقبها وزغائبها في مطالع الجلال لولاك، ولعمري لقد أحييت ذكرها بعد الممات وفرضت شكرها بمكارم أخلاقك العاطرة في جميع الأزمنة والأوقات، فللّه درك ما حركك لإرسال ما أهديت إلي إلا غوالي ألطافك التي لا زال نشرها لديّ، فأقسم بمن رفع السماء بغير عمد وبسط الأرض على وجه ماء جمد، ما استقللت ما أهديت، ولا استحقرت ما به من إحسانك أجديت:

قليل منك يكفيني ولكن ... قليلك لا يقال له قليل

ألا إن الزمان أعطاني يده، وولاني لطف الإلّه ساعده وعضده، وأنت أبا الجواد ابن عمي في النسب، ولك الحظ الوافر في عزة الشرف والحسب، فإن وثب الزمان عليّ ومدّ جرانه إليّ استمطرت وابل نيلك، واغترفت من لجة فضلك ولا أتعفف عن مسألة الكرام بتحمل أعباء الزمن وهو ألدّ الخصام، وقد قبلت ما أهديت ومن

معروفك ما أسديت، فأرجوك أن تقبلها كما قبلت كشاة جدك النبي، قبلها بعد أن أهداها لعلي من علي، لتجرين بيننا المواصلة لأنها خير ناقلة. والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته)[480].

وبالرغم من أننا نفتقد هنا رصيد الكيشوان والشبيبي الكبير من ثقافة التراث، نلاحظ أننا بصدد تسجيع خفيف الظل، وتصنيع بعيد عن الغثاثة. ويخيل إلينا أن الرسالة تنقل هنا أيضاً مضموناً يقع همساً! كأن حياء الصدق في خواطره ينأى به عن خطابية المضامين المصطنعة. ويبدو أن الرسالة التقليدية في القطاع الشيعي لم تكن نمطاً واحداً يحمل أبداً خصائص معينة، ذلك أنها تتحول أحياناً إلى قطاع المجددين فتصطنع أساليبهم المحررة من قيود التسجيع وأغلال التصنيع وهو ما يلاحظ في رسالة العلامة محمد طاهر الشيخ راضي إلى صديقه السيد ضياء شكاره وكان قائمقاماً لقضاء النجف يومذاك:

«أطال اللّه بقاء أخي أبي فريد دام علاه. السلام عليكم ورحمة اللّه، دمت محاطاً بعنايته ومؤيداً برعايته وبعد، فإني مغتبط جداً بما يتدافع على سمعي من طرائف إطرائك وملح مدحك فيطربني سماعها، ويلذّ لي الإصغاء إليها، فخوراً بك إن كنت معقد الثناء ولقد ملأت ضميري سروراً في العهد القريب إذ رفعت السدة بين الحق والباطل وجعلت له ميزة واضحة فكأن مقامك في ذلك الموقف المشكور تالياً للذكر الكريم، وامتازوا اليوم أيها المجرمون، شكر اللّه لك هذه اليد البيضاء وجعلك ممن ينتصر به أولياؤه»[481].

وتتحول أحياناً أخرى إلى قطاع المجددين فتصطنع موضوعاتهم بعيداً عن الإخوانيات وهو ما يلاحظ في رسالة الشبيبي الكبير إلى أبناء الشعب مستنهضاً الهمم منتقداً الخمول والكسل منبهاً إلى ما آلت إليه حالة المسلمين بعد أن أوشك الخطر أن يحدق بهم من كل جانب:

(نوم على حشايا الكسل ونضائد الهون، واستناد إلى وسائل التعاليل والأباطيل والتسويف بالأمر المستحيل، هذا العدو اجتمع لكم بعد فرقة والتأم بعد صدع وازدلف بعد شطون وتحرّك لمحو الأثر الشاخص، وانتقال الظل الوارف، وأنتم صم الآذان عن نصح الناصح خرس الألسنة عن استنهاض المتوثب، فتر الأعضاء، فلا كف تدفع

(480) علي الخاقاني، البابليات، الجزء الثاني، 1952م، ص 397-398.

(481) شعراء الغري، الجزء التاسع، ص 440.

ولا رجل تسعى ولا صدر تلتقي أضلاعه على نخوة، ولا فكر يعمل لتمهيد ملك وإعلاء كلمة. إن دعونا المفازع والملاجئ من أولي الأمر أصحاب الرتب للأخذ بعضد الإسلام ورقي معارج الدين وجدناهم شتى لا يقولون ولا يفعلون شغلتهم أموالهم وأهلوهم والتمتع بالنعيم الزائد عن توسعة نطاق الدين الذي كافحت عليه مرهفات أسلافهم ودافعت عنه خرصان غابرهم...)(482).

نريد أن نخلص من هذا كله إلى أن فن الترسل في القطاع الشيعي التقليدي لم يكن من حيث موضوعه بعيداً جداً عن مشاكل الحياة وإن كان إسهامه فيها ضعيفاً. ولم يكن من حيث أسلوبه مغرقاً بالزخرفة فقد بقيت فيه أحياناً نزعة إلى التحرر من أغلالها. ثم كان يبدو أن المقامة من حيث مضمونها ظلت أغنى بشرائح التراث وظلت الرسالة أبعد عن أن تكون مجال استعراض لرصيد كبير من الثقافة.

وكان ينبغي أن يترك التقليديون آثاراً في فن الخطابة على نحو ما تركوه في فني المقامة والرسالة لولا أن الذي يقع في معاناة هذا الفن لا يقتصر على شروط تتكامل في طبيعته من الداخل وإنما يتجاوزها إلى ظروف في الخارج تمثل في هذه المعاناة أخطر أبعادها فيما يظن. وقبل أن نعرض لهذه الظروف يحسن أن نتعرف إلى طبيعة الخطبة ونستطلع الخطوط العامة لمسارها إلى مطلع القرن.

والخطبة في تحديد موجز لطبيعتها نثر ارتجالي آلته اللسان وعمدته البديهة. وغايتها فيما يذهب إليه أساطينها أن تقنع السامع بما يحمله على أن يتحسس مثل شعور الخطيب وأن يتبنّى مثل رأيه. ويبدو أن العربي منها كان يعتمد السجع في الغالب ذلك أن الأذن هي سبيل الخطيب إلى قلب الجمهور وعقله. ويظن أن السجع بما يحمله جيده للأذن من إيقاع يطرب، وسيلة بارعة من وسائل الإقناع.

وفي مسارها عبر تأريخ الأدب العربي إلى مطلع القرن يلاحظ أنها في البدء كانت وليدة الحاجة الطبيعية ونظام العيش الاجتماعي وقد رفع من شأنها أن الدواعي إليها كانت كثيرة جداً ثم يضاف إلى ذلك أن مجتمع الجاهلية كان أمياً على الجملة ولم تكن الكتابة قد شاعت فيه بعد.

وزاد الإسلام من دواعيها بحكم ما يقع في رسالته من امتداد إلى أمور الدنيا السياسية ومظاهرها الاجتماعية فوق ما يقع في إطار وظيفته الدينية من تعميق الرؤية

---

(482) الشبيبي الكبير، ص 188-189.

العقلية في الشؤون الروحية. وزاد كذلك في أسباب ازدهارها بحكم ما كان يتوافر في الفترة من فصاحة منطق وبلاغة قول حرص الدعوة الجديدة على أن تستغلهما في نشر تعاليمها والرد على خصومها وكانوا ما يزالون يجادلون رجالها في قوة حجة وشدة لدد حتى عاد ذلك بالعهد إلى أن يكون عهد خطابة صرفة لا مزاج له من شعر إلا ما كان زمن النبي (ص) في الرد على شعراء المشركين[483]. ويبدو أن القرآن وهو معجزة تقع في النثر زادت من عمق الصلة بين التعبير وما يلاحظ أنه من طبيعة هذا النثر في فن القول. ثم كان لبراعة الرسول (ص) في الافتنان بخطابته وصولاً إلى غايته في ترسيخ المفاهيم الإسلامية الجديدة في النفوس تأثير كبير في حمل الأبناء من عرب الجزيرة على أن يعتمدوا الخطابة في حياتهم العقلية وأن ينصرفوا عن الشعر انصرافاً يوشك أن يكون كاملاً.

وإذ يمتد هذا كله إلى حكم الأمويين يمتد بتوقع في أن يتطور الانتفاع به على نحو أعمق في ظل الظروف الجديدة. وكان في الظروف الجديدة أن الأمويين أذاعوا القرآن والحديث في كل الأمصار الإسلامية فساعدوا على حفظهما ودراستهما والانتفاع بهما في التعبئة الخطابية عبر المواسم الدينية. ويبدو أن قصر العهد من قبل وشواغل الجهاد والغزو والتوسع في الفتح حالت دون أن يستوعب الناس معناهما ويتشربوا روحهما ويجودوا حفظهما. وكان في هذه الظروف الجديدة كذلك أن الملكات الناشئة في ظل الإسلام المحض أقدر على استخراج معانيهما، واستخدام أساليبهما حتى إذا أضيف إلى ذلك أنها اختلطت بملكات أخرى نابهة وفرها الفتح فيما غلب من حضارات، كنا على ثقة كاملة بأن الخطابة حين تقع موصولة بهذا كله لا مفر من أن تقع أوفر حظاً في طاقتها على التأثير وهو امتياز يؤكد أنها تزدهر هنا أكثر مما تزدهر هناك.. ثم يكون في هذه الظروف أن تضاف إلى ما بقي مؤثراً من دواعيها الدينية والاجتماعية دواع أخرى سياسية ذات امتداد وشمول. وكان يلاحظ في هذه الدواعي أن صراع الأحزاب على السلطة هو الذي يمثل في الخطابة أروع معطياتها[484].

وحين أديل للعباسيين على أعدائهم كان الناس ما يزالون قريبي عهد بالبداوة وكان ذلك يعني أنهم قادرون على الارتجال وأن في ألسنتهم ملكة الفصاحة. فالبادية لم

(483) السباعي بيومي، تاريخ الأدب العربي، الجزء الثاني، 1952م، ص 165.

(484) السباعي بيومي، تاريخ الأدب العربي، الجزء الثاني، ص 217-220.

يكن قد أصابها ما أصابها بعد من عي واستعجام. والأمصار بقيت مليئة بجالية العرب الذين ارتشفوا أفاويق البلاغة ولداناً واستدروا أخلافها يافعين وشباناً، وعلى رأس هؤلاء خاصة في الذروة من الخلفاء وقرابتهم القريبة والعلويين وشيعتهم ثم من الولاة والقواد عرباً خلّصاً أو موالي مستعربين، وهؤلاء جميعاً قضوا قبل إقبال العهد فترة كانت الدعوة فيها سرية ضد الأمويين لم يسروا عن أنفسهم فيها بقول. . . فما إن حان حين بني مروان حتى كانوا في خطابتهم كالقدر أخذ ماؤها في الغليان فاضطرب وفار وصار حميماً يصهر به ما في بطونهم والجلود[485].

والواقع أن حملة التنديد الواسعة بدولة بني أمية ـ وكانت في نظر العباسيين شديدة الجرأة على مسخ الأصول الإسلامية، ثم هي شديدة الشراسة في عداوتها لآل الرسول ـ ومقاومة العلويين الذين خرجوا على السلطة يطلبون الحق لأنفسهم كانا أزخر الأودية بتيار الخطابة وإذا لم يكن من صلب حديثنا في هذه الدراسة أن نستقصي جملة الأغراض التي احتكّت بها الخطابة في العصر الأول من حكم بني العباس فإن الذي ينبغي أن نشير إليه هنا أن الحاجة إلى الدعاية ضد الأمويين كانت قد انتفت في مطلع المائة الثانية من هذا الحكم بما عفا من آثارهم وثبت من أقدام خصومهم. ومثل هذه الحاجة إلى مقاومة العلويين كانت هي الأخرى قد انتفت في هذه الفترة لما قاموا به من هجرة المشرق إلى المغرب الأقصى وراء إخفاقهم في خروجهم على المنصور والرشيد وإخفاق المأمون في أن يعقد ولاية العهد للإمام علي بن موسى الرضا. ثم تجف ينابيع الخطابة الأخرى بتجريد الخلفاء من السلطة الدنيوية على أيدي الخدم الأتراك لضعف هؤلاء في القدرة على الكلام وفي فهم ما يلقى إليهم من بيان. ثم لا يبقى للخطابة من هذه الينابيع إلا ما كان يسمح به في المواسم الدينية، وقد ظل للخطابة هنا رواؤها، وما كان لها في السابق من شأن واعتبار.

ومع المائة الثالثة من عصر بني العباس يلاحظ أن البويهيين يبدأون بالخلافة فيمسخونها نصاً وروحاً، وكان يبدو أن مأساة المستكفي وقد جذب عن سريره وجفلت عمامته في عنقه ودفع به مهاناً أذل ما يكون المهان إلى حيث اعتقل يختصر واقع الخطابة في الضعف وراء انقطاع المدد الروحي الذي كان لها من كلام الخلفاء. ثم يكون في اللسان العام وراء ذلك ركة ولحن وانشقاق واضح على الفصحى فيتم

---

(485) م. ن، الجزء الثالث، ص 75.

بذلك القضاء على المقدرة الخطابية وتعود الخطابة مهنة يحترفها مستأجرون. وبالرغم من أن الفترة الأخيرة من حكم بني العباس حظيت بنفر رد للخطابة الدينية بعض روائها القديم غير أن هؤلاء كانوا من القلة بحيث لم يستطيعوا أن يصدّوا عنها ما اعتورها من خمول! وقد بدأ ذلك بظاهرة العجز عن الارتجال ثم بظاهرة العجز عن المشافهة بعد إعداد. وأخيراً بظاهرة العجز عن الإعداد، حتى إذا كان لا بد منها في الموسم أو لمناسبة استعين بنماذجها الجاهزة ولو غير ملائمة للبيئة ولا مطابقة لمقتضيات الأحوال.

ثم يتواصل بعد ذلك خمول الخطابة في ظل المغول والعثمانيين حتى تعود وقد امتصت العجمة كل حيويتها. ومهما يكن من أمر فقد ظلت الخطابة في العراق تعيش ظروف التخلف إلى مطلع الفترة التي نؤرخ لها. وكان في طبيعة هذه الظروف أن الأتراك وهم يمثلون السلطة الحاكمة غريبون على العربية، ومن هنا لم يكن معقولاً أن تنهض الخطابة في ظلهم ذلك أن من أقوى دواعي هذه النهضة ألا يستعجم الحاكم. وكان في ظروفها كذلك أن الناس ألفوا هذه العجمة ورطنوا بلغتها! وتباعد ما بين طاقاتهم على خلق النص الخطابي والانفعال به وطاقاتهم على ذلك يوم كانت ملكات البيان ما تزال تتفايض بالقوة والحيوية. ويظن أن هذا الذي يلاحظ في ضمور الخطابة لا يقتصر على التقليديين وإنما يمتد إلى المجددين من نثار القطاع. وكان ما اتسع من مجالاتها وراء الاستقلال، في ساحات القضاء ورحاب البرلمانات وقاعات النوادي عاجزاً بضآلة رصيده منها عن أن يميزها على جبهة التجديد بنهضة!!

وبصدد الشواهد يخيل إلينا أنها على قلتها موصولة أبداً بأزمة. ونحن نعني بالأزمة هنا ما ينسحب حتى على الانفعال بأحداث التأريخ ولو موغلاً في القدم. نريد أن نقول إن ما ينشئه خطباء الشيعة في ذكرى عاشوراء ينعقد على هذا المعنى. وإذا كان الاحتراف فيما بعد قد امتصّ حيوية هذا الضرب من الخطابة وفرغه من حقيقته المذهبية فلم يعد في الغالب مناسبة مشروعة لمعارضة سياسية تشبع بالنشاز وتعبئ للإطاحة بصانعيه فإن الذي يبقى للتقليديين في هذا الإطار هو ما يحال على أزمة بالفعل. ولعل من هذا الضرب ما كان يرتجله بعض شيوخ القبائل في القطاع بين يدي ثوراتهم على السلطة العثمانية وراء تحسسهم العميق بالاضطهاد والقهر على تحمل ما لا يطاق من المهانة:

«سادتي كنا نجتمع مثنى وثلاث ونتحدث عن مصير بلادنا التي عاش فيها آباؤنا وأجدادنا معززين مكرمين. ولعدم انتظام أعمالنا لم تأت تلك الاجتماعات بالنتيجة

المطلوبة واليوم نجتمع وكلكم أيها السادة زعماء ورؤساء وشيوخ عشائر وكلكم عرب وقد قال شاعرنا العربي:

رفعنا على هام السماك محلنا   فلا ملك إلا تفيّأ ظلنا
وقد خاف جيش الأكثرين أقلنا   وما خاب من كانت بقاياه مثلنا
شباب تسامى للعلى وكهول

سادتي خلق اللّه الخلق فاختار منهم العرب، واختار من العرب قريشاً، واختار من قريش هاشماً، واختار من هاشم نبينا محمداً صلى اللّه عليه وآله، واصطفاه نبياً لدين الإسلام هذا الدين الذي اختاره لهذه الأمة وأنزل القرآن باللغة العربية، تلك هي لغة آبائكم وأجدادكم، فإذن أنتم أحسن أمة في العالم وذلك استناداً لقوله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾.

ولا زلتم كذلك، أجل، فلماذا تركنون لحكم الأجنبي يسيطر عليكم وأنتم كأنكم العبيد تحت رحمته؟ فإن قمتم وطالبتم الأجنبي بحقكم فستأخذونه إنشاء اللّه وإلا فستبقون تحت رحمته مدى الدهر والأيام والسلام عليكم»[486].

وفي مدينة النجف وراء ما يعرف بفاجعة الحلة التي ارتبطت بقسوة القائد التركي المعروف بـ «عاكف بك» وقف بعض هؤلاء الشيوخ يندِّد بهمجيته في قتل الشيوخ والأطفال وهتك الأعراض ويقول في جمع من الرؤساء والأعيان:

«... فواللّه لبطن الأرض خير لكم من ظهرها إن ركنتم لهذه الأفاعيل الهمجية وليعلم كل من ينتمي إلى قحطان أن هذه الدولة تريد امحاءكم «كذا» من وجه البسيطة وتستبدل بكم عنصرها التركي فيجب عليكم أيها الإخوان أن تتحدوا وتتعاضدوا على المساعدة فيما بينكم فتكافحوا الظلم والاستبداد فتكونوا أحراراً وتتخلصوا من الضغط والاسترقاق. فكونوا يداً واحدة على عدوكم الذي قتل رجالكم وهتك أعراضكم... ألستم أبناء تلك الليوث الضارية التي فتحت الأمصار ومدّنت المدن؟ فما الذي يقعد بكم عن المطالبة بحقوقكم والدفاع عن أعراضكم وبلادكم؟ اعلموا أن الرجل ليدافع ويقاتل فيقتل على ثلاثة أمور: دينه وعرضه وماله. أما الدين فإن الأتراك أهملوه باستخفافهم بحرمة شهر رمضان وأما ما فعلوه من هتك الأعراض وسلب الأموال فغني عن البيان لأنكم مطلعون عليه من بعض أعمالهم في الحلة...»[487].

(486) الشيخ مبدر الفرعون رئيس عشائر آل فتلة، الحقائق الناصعة والخطاب، ص 33.
(487) م. ن، ص 44-45. والخطيب هنا أيضاً هو الشيخ مبدر الفرعون.

ولعل مما يحال على أزمة بالفعل ما يرتجله الشيخ محمد الخالص في الاجتماع العام الذي انعقد في صحن الإمام الحسين في اليوم الرابع من شوال من عام 1338هـ ـ 21 حزيران 1920م بعد انقطاع المحادثات التي كانت تجري بين حاكم النجف والشامية البريطاني ومندوبي الإمام الشيرازي من أبناء هاتين البلدتين سعياً وراء السلام الذي كان الاحتلال يعاون على إقراره قبل اندلاع الثورة العراقية الكبرى:

«. . . أيها المسلمون، لا ترهبوا السلطان من غيركم ولا تخضعوا لقوة عدو عن قلة عدد «فإن العزة للّه جميعاً وهو السميع العليم. وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة بإذن اللّه واللّه مع الصابرين. .» سادتي، مهلاً مهلاً، ثبتكم اللّه وقوى عزمكم وأخضع لكم عدوكم الجبار. إن أمامنا عقبات لا يذلّلها إلا العزم الصادق والإيمان الصريح فهل أنتم على ذلك؟ (أصوات. . نعم. . نعم) نعم يا سادتي النبلاء أبطال العراق إني لا أطلب منكم إلاّ صدق الإيمان وثبات الجأش والصبر على الشدائد واللّه لا يرضى عنكم بغير ذلك فهبوا وانهضوا نهضة الأبطال المستميتين ولا تتوانوا ولا يقعدكم شيء حتى تنالوا بغيتكم المقصودة رضا اللّه واستقلال العراق. إن أضعفكم جسماً وأكبركم سناً وأقواكم عزماً وأصرحكم إيماناً هما الإمامان المتبعان المرزا وأبي وهما قد بذلا أنفسهما بعزم راسخ وإيمان صادق فهل تبخلون بأنفسكم بعدهما (هتافات متتالية. . . نفديهما بأنفسنا نفديهما بأنفسنا وأموالنا وأولادنا) فجزاكم اللّه عن أنفسكم خيراً وثبت عزمكم وأبقى بأيديكم بلادكم ودفع عنكم عدوكم الذي يريد بكم السوء وإنني من فوق هذا المنبر أصرخ ببريطانيا قائلاً: أحسني ولا تبغي بنا السوء واياسي من أن نذل لك وارجعي من حيث أتيت فإن لم يكن لنا سلاح فصدورنا ورؤوسنا تستقبل جميع ما لديك من معدات أدام اللّه حياة الأمة العراقية وقادتها وعلمائها العاملين. . والسلام عليكم ورحمة اللّه وبركاته»[488].

ويلاحظ في هذه العينة من خطابة التقليديين في القطاع أنها تتحرر مما كان يشيع من قبل في المقامة من طابع تعليمي بحت، وفي الرسالة من غاية تنعقد على معنى الفراغ الذي كان على الإخوانيات وما يشبهها من أغراض أن تملأه باللغو العابث. وإذا كان لا بد من أن تميز الخطابة هنا بطابع فإن الذي يلاحظ فيه أنه يشير إلى صدق المضمون وهو ما يؤكده صدوره أبداً عن أزمة، وإلى طبعية الشكل، وكان

---

(488) الحقائق الناصعة، ص 151-152.

التصنيع لا يلائم صدق المضمون ولا يساوقه.

ثم يبقى للتقليديين نمط آخر من النثر هو الذي يعرف بنثر التأليف وبالرغم من أن هذا الضرب من النثر لا ينبغي أن يدخل في صلب هذه الدراسة فإن الذي يلاحظ في خصائصه أنه شديد الالتواء حين يحتك بالتصنيف العلمي، حتى إذا احتك بالتصنيف دفاعاً عن العقيدة تميز بكثير من الوضوح والصدق والحماسة البالغة تلمساً للإقناع.

ب ـ نثر المجددين

1 ـ في إطار القصة

حين نصور بالكلام الفني أعمال الناس وتصرفاتهم في الحياة نكون بصدد أدب يعرف بالأدب القصصي[489] والقصة في مفهومها الحديث: «صورة ينقل إلينا القصاص من خطوطها وأحداثها ومشاهدها وأبطالها وما ينفعلون به وما يفعلونه بالسرد والأخبار. ينقل إلينا كل ذلك ويحييه ويحبكه فنتمثل الأعمال تمثلاً ونتخيلها من وراء السطور، ونستشف ملامح الوجوه والنفوس من خلل الألفاظ والمقاطع فلا نراها بأم العين رؤية مباشرة كما هي حالنا مع المسرح...»[490].

ويبدو أن عناصر «الجمالية» الضرورية في هذا القسم من أنواع العمل الأدبي تلاحظ:

أولاً: في فنية الإخبار وتتمثل بلغة طبيعية لا تركّ ولا تجفّ، وأسلوب يتحرك تلقائياً بتحرك الأحداث ويمكن بالحوار من أن يضع القارئ وجهاً لوجه مع الأبطال،

---

(489) يحصر هـ. ب. تشارلتون هذه الأعمال والتصرفات بالرجل العادي في حياته العادية على أن توضع في شبكة من الحوادث كاملة الخيوط متتبعة كل فعل؛ إلى أدق أجزائه وتفصيلاته وسوابقه ولواحقه، موغلة في دخيلة النفس حيناً لتبسيط مكنونها أثناء وقوع الفعل مستعرضة الآثار الخارجية للفعل حيناً آخر لا تترك من جوانبه وملحقاته ونتائجه شاردة ولا واردة إلا سجلتها في أمانة وصدق كما تحدث في الحياة الواقعية التي يخوضها الناس ويمارسونها. هـ. ب. تشارلتون، فنون الأدب، تعريب: الأستاذ زكي نجيب محمود، القاهرة 1945م، ص 128.

(490) ميشال عاصي، الفن والأدب، ط 1، بيروت 1963م، ص 188.

ومع صورهم الكلامية على وجه الدقة فيوهم بأنهم يتحركون بين يديه فما يلبث أن يصدق. وعبقرية الفن الأولى، كما يقولون، تكمن في القدرة على الإيهام بالحقيقة الملموسة حيث لا وجود إلا لظلالها في واقع الحال[491].

وتلاحظ ثانياً: في أن تنتزع الحادثة من صميم الحياة. وحين يفترض في الحادثة أن تكون طاقة فنية ذات تأثير ينبغي أن تقع، إما بالفعل وإما بالقوة، ضمن ظروفها الزمانية والمكانية[492].

وتلاحظ ثالثاً: (في أن تحبك وقائع الحادثة حبكاً متصاعداً لا تقطع فيه ولا تراخي ولا تشتت ولا ازدواج ولا تعدد. فالحادثة واحدة وإن تنوعت فصولها ووقائعها، وينبغي أن تساق سوقاً متماسكاً منطقياً بالنسبة لبواعثها ولما يماثلها في واقع الحياة والناس وينبغي أن تتدرج في هذا السياق من مقدمة إلى أوج تتأزم فيه وتتعقد، ومن ثم إلى حل تنفرج فيه الأزمة ولا يكون غريباً عن مقدمات القصة، بل يكون نتيجة محتومة لها كما هي النتائج دائماً بالنسبة إلى أسبابها وظروفها الشخصية والاجتماعية)[493].

ويبدو في عناصر الجمالية الضرورية للقصة أنها تلاحظ، رابعاً، في أن تكون الحادثة نموذجاً تتمثل فيه اتجاهات عصر وبيئة فضلاً عن تصوير واقع خاص بفئة أو بطبقة في هذا العصر أو هذه البيئة ويلاحظ في هذه العناصر خامساً، أن ينفخ القصاص الحياة في أبطاله وينأى بهم عن أن يكونوا كالدمى، وذلك شديد الصلة بثقافة سيكولوجية عميقة قادرة على أن ترسم دواخل النفوس بالتصرفات المسلكية، حركة، وإشارة، وكلمة، بعيداً عن التحليل النظري المباشر[494].

والقصة بهذا المعنى حديثة العهد جداً. ويؤكد هـ .ب. تشارلتون أنها شهدت نور

---

(491) م. ن، ص 191-192.

(492) فنون الأدب، ص 120. ففيها أن (روعة القصة وبراعتها أن تروي حكاية الحوادث المألوفة الواقعية الجارية).

(493) ميشال عاصي، الفن والأدب، ص 190.

(494) انظر في عناصر الجمالية الضرورية في القصة الملاحظات القيمة التي ترد لميشال عاصي، في الفن والأدب، ص 189-196.

الحياة أول ما شهدته في أربعينات القرن الثامن عشر وذلك حين أخرج القصصي الإنكليزي «رتشردسن» قصته «باملا»[495]. ويلاحظ أن ما يظن من القصة قبل هذا التأريخ فهو من الخلط بينها وبين الحكاية فقد ظلت هذه الحكاية تفتقر إلى الصدق في تصوير الحياة، ولم يكن من همها أن تتعقّب أجزاء الحادثة الواحدة بالتحليل حتى تبلغ أقصى مداها، وفيها لم يكن ينسى القارئ أنه في عالم من خيال[496].

أما لماذا تأخرت هذه القصة في الظهور فذلك لأن الاستعداد الخاص للاستمتاع بالحديث عن أشخاص عاديين في حياة عادية كان يتم في بطء شديد. ويخيل إلينا أن ذلك شديد الصلة بظاهرة طبيعية هي أن حركة التحول من مناخ الأسطورة إلى مناخ العلم ليست قصيرة المدى في تأريخ الشعوب. وإذا كان من همّ هذه الدراسة أن تتعرّف إلى واقع القصة العربية في ضوء هذه التقنية المعقدة قبل أن يصنع «رتشردسن» نموذجها الأول في «باملا» عام 1740م لنتبيّن رحلتها الطويلة بين البداية والنهاية ولو في خطوطها العريضة فإن الذي نطمئن إليه أن القصة العربية ظلت إلى أن احتك الشرق العربي بالغرب تحمل في الغالب طابع اللامعقول! فـ «عنترة» مثلاً ليست من القصة بقدر ما هي من الملحمة، ولعله من هنا لم يكن بعيداً عن الواقع أن تعد هذه القصة إلياذة العرب[497] والمقامة على وجه الدقة أقرب إلى أن تكون مما يعرف في الغرب بـ «الأسمار المرحة» وقد ظلت نمطية واحدة في نسج خامتها بدءاً وانتهاء تنأى بها عن الإطار الذي حدّدته «باملا». وهنا أيضاً يظن أن المقامة و«قصة رينار» الفرنسية تمتحان من بئر واحدة[498] ذلك أنه ظل في كل المغامرات التي تتألف منها

(495) باملا أو الفضيلة المثابة قصة مليئة بالحساسية والأخلاق.

(496) فنون الأدب، ص 129.

(497) فكتور فليري، مختصر في الآداب الأجنبية، باريس 1919م، ص 206.

(498) جوستاف لانسون، تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الأول، ترجمة الدكتور محمد القصاص والدكتورة سهير القلماوي، بدون تاريخ، ص 5.

(499) يظن أن جملة من حكاياتها منقولة من مجموعة فارسية قديمة بدليل ما يرد فيها من أعلام كشهريار وشهزنان... إلخ. وجملة أخرى من هذه الحكايات من الرمايانا الهندية، و«الرمايانا» قصيدة سنسكريتية تجمع بين الحماسة والدين لـ «فالميكي» وتتألف من 50000

هذه القصة ما يمجّد المخادعة و«الثعلبية» ولو بعيداً عن الحق وتلك ظاهرة شديدة الوضوح في المقامة. وحتى «ألف ليلة وليلة» لا يبدو أنها هي الأخرى من القصة على هذا المعنى الذي سبق أن فصّلنا القول فيه. وإذا تجاوزنا عما يثار من جدل في هويتها وأنه ليس لها من العربية إلا لغتها ثم تحال المضامين على الفارسية والهندية[499] فإن الذي يربط بين حكاياتها شديد الضعف إلا في طاقته على وصلها بعنوانها الكبير. وواحدة واحدة يلاحظ أنها أقرب إلى أن تكون من قصص المغامرات وتلك حقيقة يؤكدها في المجموعة حكايتا «علاء الدين والمصباح السحري» و«علي بابا والأربعون لصاً». ويظل من التراث في إطار القصة أن ابن المقفع يوشك أن يقترب من التقنية الحديثة في صنع القصة القصيرة[500] ولكن ظل يؤخذ على «كليلة ودمنة» بعامة أنها تتشابه في أحداثها وأسلوبها وسردها وحتى في شخصياتها وأفعال هذه الشخصيات، وكان هذا يخلع عليها طابع الرتابة المملة. ثم يسجل في هامش هذه الملاحظة أن «كليلة ودمنة» لا تحمل هوية عربية موثقة! على أية حال تلك هي صورة القصة العربية قبل أن يحتك الشرق بالغرب فما الخطوط العريضة لصورة القصة الأجنبية في غمرة احتكاك الرواد العرب بها!

في دراسة عن القصة الحديثة في فرنسا كما صنعها «بلزاك»[501] كتب ألفونس دوديه[502] فخوراً بسعة الإطار الذي كانت تنشط فيه القصة ما خلاصته:

كلما قل في ظل الحضارة انفتاح الأذهان على المجردات والأفكار العامة استطاعت القصة أن تسد في هذا الصدد فراغ المجلدات الكبار والأسفار الضخمة. وتلك حقيقة شديدة الوضوح في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[503] ويبدو أن هذه

= بيت في تمجيد مفاخر «راما». و«راما» اسم يطلقه الهنود على طور من أطوار (فيشنو) وهو الإلّه، حافظ الكون، وقد يتزيّا بزي البشر في تطوره. انظر مادة «رامايانا» في اللاروس الفرنسي، وانظر مادة «راما» في المنجد العربي.

(500) إنعام الجندي، دراسات في الأدب العربي، منشورات دار الطليعة، بيروت، بلا تاريخ، ص 49.

(501) قاص فرنسي مشهور عاش بين 1799-1850م.

(502) قاص وكاتب دراماتيكي فرنسي مشهور عاش بين 1840-1897م.

(503) رينيه لالو، القصة الفرنسية منذ 1900، الطبعة الثالثة، ص 5.

السعة في إطار القصة لا توصل بعصر بلزاك وحده فقد مهّد لها من قبل قصاصون مدّوا حدود القص إلى «أدب الخصومة» فاستبدلوه بالمقال. وكان فولتير 1694-1778 وديدرو 1713-1784 وروسو 1712-1778 في طليعة هؤلاء[504]. ويلاحظ أن الذين أسهموا في توسيع المجال الضيق الذي يعرف في الأصل للقصة كانوا أبعد في الزمان من القرنين السابع عشر والثامن عشر[505] فمنذ العصر الوسيط كانت القصة تحاول أن تتخلص من اللامعقول ومن ضيق الهدف. وفي فرنسا كان القسم الثاني من «قصة الوردة» الذي كتبه «جان دومنج» أواخر القرن الثالث عشر خطوة على الطريق.

والواقع أن مفهوم القصة الغربية في الربع الأول من القرن التاسع عشر كان من السعة بحيث أمكن أن ينسحب على طائفة شديدة الاختلاف من منجزاتها[506] ولكي ندرك ما كان يضيفه وصف القصة بـ «الحداثة» من سعة يحسن أن نقف قليلاً عند المقدمة التي كتبها «بلزاك» لكوميديته البشرية عام 1842م فعنده أن مفهوم الحداثة في القصة يعني (إطاراً شديد السعة يحتضن في آن واحد شرائح من التأريخ ونقد المجتمع وتحليل عيوبه ومناقشة مبادئه)[507] و«الكوميديا البشرية» تأريخ للمجتمع وهو يعمل مرة أخرى هي تأريخ طبيعي لكل أنواع النبتة البشرية في ظل لويس فيليب[508] بل هي ست وتسعون قصة موزعة على الأخلاق والفلسفة والتحليل. وما يتوزع على الأخلاق من هذه القصص، وهو أهمها، يتوزع مرة أخرى على حيوات كثيرة[509].

ويخيل إلينا أننا هنا بصدد إسراف في التصنيف وعلى وجه الدقة، يخيل إلينا أننا

---

(504) الصفحة نفسها من م. ن.

(505) يعتقد أن ذلك يرقى إلى ظهور القسم الثاني من «قصة الوردة» في العصر الوسيط فهو دائرة معارف، وهو على الأقل مجمل لمعارف المؤلف «بنجامين دي كونستان» وأفكاره حول العالم والحياة والدين والأخلاق. تأريخ الأدب الفرنسي، ترجمة الدكتور محمد القصاص وسهير القلماوي، ص 72.

(506) كـ «إيفانهو» لـ «ولتر سكوت» وهي قصة تضع في الضوء خصومة الساكسون والنورمانديين وراء ما قام به غليوم الفاتح من غزو إنكلترا عام 1820م. و(كورمين) «المدام دي ستال» التي تمجد فيها عظماء الإيطاليين وروائعهم.

(507) ج. كالفيه، مختصر في تاريخ الآداب الفرنسية، ص 622-624.

(508) أحد ملوك فرنسا بين عامي 1830-1848م.

(509) تتناول هذه القصص الحياة الخاصة والحياة العامة والحياة الباريسية والحياة السياسية والحياة الحربية والحياة الريفية.

هنا بين يدي أخلاط متنافرة! ولكن الواقع أن هذه الأخلاط تحمل على الجملة طابع وحدة لافتة. ولعله من هنا يكون الجيل في رأي بلزاك «دراما» يتحرك في إطارها آلاف الشخصيات، وأن قصته هي أبداً هذه «الدراما». وأخيراً فالفرنسيون ليسوا وحدهم الذين ينقلون طاقاتهم على القص إلى مثل هذه المجالات الواسعة، ففي إنكلترا كان «ديكنز» هو الآخر يعالج بقصصه العالم الواقعي كما هو[510] وفي روسيا كان «تولستوي» يكتب بـ «الحرب والسلم» فلسفة حقيقية للتأريخ. والحق أننا نستطيع أن نقيس المرحلة الواسعة التي قطعتها القصة الغربية في تطورها منذ مقولة «سان ريال»[511] التي تصفها بأنها: مرآة تنتقل في نزهة على امتداد الطريق إلى المقولة الحديثة التي تؤكد أن هذه المرآة لم تعد تنتقل فوق الطريق وإنما عادت تستقر في قلب المجتمع لتعكس على كل جبهة وفي غير خوف من أن يجد صاحبها تفسيراً لكل الفيلم الطويل من صورها المتلاحقة. ثم كان طموح القصة في أن تكون مرآة عصر بكامله قد تحقق كماً ونوعاً في آن واحد. ذلك هو واقع القصة الغربية خلال الفترة التي كان الشرق العربي يحتك فيها بالغرب ويتوفر على رصيده منها عبر هجرة إليه بالفعل أو عبر هجرة إليه باللغة، أو عبر هجرة التبشير تحت غطاء المؤسسات التعليمية. وطبيعي أن يكون اللبنانيون المثقفون بحكم ظروفهم الخاصة أول الذين اتصلوا بآداب الغرب وعرفوا فيها أنواعاً من القصص لا تشبه ما يعرفون. وطبيعي كذلك أن يكون التعريب والاقتباس أول خطواتهم على الطريق. ثم حين استشعروا أنهم قادرون على أن ينشئوا القصة الأصيلة صاغوها في البدء شديدة الصلة بالتاريخ[512] ثم شديدة الصلة بعد ذلك بالمجتمع وإن طغى على هذا النوع في الثلاثينات طابع المواعظ والدروس الأخلاقية والآراء الفلسفية[513]. وفي هذا الطور كانت القصة العربية تخلو من المبالغات الفجة وتخلص من جو الجان والعفاريت، يضاف إلى ذلك أنها سلكت مجراها الطبيعي من نثر مرسل سهل لا يضعف ضعف العامية ولا يختل اختلالها ولا يتصنع تصنع سجع المقامات[514].

---

(510) لم تكن تفوت «ديكنز» بيوت الفقراء واللصوص وصغار الحوانيت. فنون الأدب، ص 142.

(511) مؤرخ وأديب فرنسي كتب تاريخ المؤامرة الإسبانية ضد فينيسيا.

(512) التعريف في الأدب العربي، ص 264.

(513) بطرس البستاني، أدباء العرب في الأندلس وعصر الانبعاث، ط. ثالثة، 1927م، ص 207.

(514) التعريف في الأدب العربي، ص 265.

وعلى طريق القصة الحديثة كانت خطوة مصر الأولى شديدة الشبه بخطوة السوريين واللبنانيين، ففي غمرة الاتصال بأوروبا والتوفر على روائعها في القصة بدأ القصاصون المصريون بالترجمة ولكنهم كانوا يميلون إلى التمصير، بل كانوا حريصين عليه، تقريباً للمضمون المترجم من ذوق القارئ الذي لا يسيغه أو ينقل إلى ما يشبه أن يكون من حياته. حتى إذا كنا في أوائل هذا القرن كانت الخطوة التالية أن مصر نزعت إلى محاولة أصلية في صنع القصة الحديثة تطورت فيما بعد إلى نهضة حقيقية شملت كل ما عرف الغرب من أنواعها(515) وكانت القصة في سوريا ولبنان تتطور هي الأخرى من قبل على نحو ما تتطور القصة المصرية من بعد وتنتهي إلى ما يشبه أن يكون من هذه النهضة الشاملة.

ويلاحظ أن القصة بعامة توشك أن تكون أروج الأنواع الأدبية في هذا العصر ويظل في أسباب ذلك (انتشار المطبعة وتكاثر القراء، وأنها بطبيعتها أيسر منالاً وأسهل فهماً وأشد تحرراً من أكثر القوانين الفنية اللازمة لأقرب الفنون من قصة، وهو المسرح حتى صار القراء ينكرون على القصة أن تجهد مداركهم أو تكلفهم أكثر من استعداد عقلي واع! فهم يقبلون عليها كما يقبلون على الشراب وينتظرون منها أن تكون سهلة لذيذة لا تحتاج إلى تفكير تقدم نفسها للناس خفيفة محبوبة)(516). ثم إذا كانت القصة بعامة أروج الأنواع الأدبية كما أسلفنا فإن القصيرة بخاصة هي أروج أنواع هذه القصة. ويظل في أسباب ذلك ما يتميز به العصر من الآلية والسرعة، وحاجة المئات من الصحف والمجلات اليومية لمئات القصص وهي بحكم الحيز والجانب الاقتصادي لا مندوحة لها عن تفضيل القصار. ويظل في هذه الأسباب كذلك (أن الإذاعة وعامل الزمن يقهرها على ألا تتسمح للمتحدث بوقت طويل، ساعدت على رواج القصة القصيرة، يضاف إلى هذا كله أن الناس أخذوا بالسرعة فهم في جملة مظاهر حياتهم ميالون إلى التخفف والبساطة، وكان هذا طابعهم فيما يختارون للقراءة فوجدوا في القصة القصيرة ما ينشدون، ثم إن أزمة القلق التي تعاني منها الإنسانية لا تتيح للناس الوضع النفسي الملائم لقراءة قصة طويلة)(517) كل ذلك رشّح القصة القصيرة لأن تكون النوع الأدبي المفضل في جملة البيئات العربية الناهضة

(515) الدكتور شوقي ضيف، الأدب العربي المعاصر في مصر، ص 183-184.

(516) أحمد الشايب، أصول النقد الأدبي، ط. ثالثة، 1946م، ص 223.

(517) عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، ط. أولى، 1955م، ص 177-178.

والعراق واحدة منها. فما الذي يلاحظ في أدب القصة الذي صنعه العراقيون خلال هذه الفترة التي تمتد بين مطلع هذا القرن وثورة تموز المجيدة؟

قلنا من قبل إن التقليديين حاولوا أن يصنعوا في إطار القصة ما يبدو في الظاهر أنه من طبيعة المقامة على الجملة. ولكن الذي يلاحظ في قطاع التجديديين أنهم حاولوا في هذا الإطار أن يصنعوا ضرباً آخر من ضروب القصة يحمل طابع تقنيتها الحديثة. وينبغي أن نؤكد هنا أن ذلك لم يكن يتم عبر احتكاك مباشر بالقصة الغربية بحكم ما كان يعيشه العراق من تخلف ويكره عليه من عزلة[518] وإنما كان يتم في الغالب عبر ما نقله السوريون واللبنانيون والمصريون من نماذجها إلى العربية، وأحياناً عبر ما نقله الأتراك والفرس من هذه النماذج وكانت التركية والفارسية تشيعان على ألسنة المتعلمين في العراق آنذاك[519].

والواقع أن أول محاولة في القص الحديث تمّت في العراق على يد الرائد الأول محمود أحمد السيد 1903-1937م ويلاحظ أنها حملت في البدء طابع الرومانتيكية وطبيعي أن تقع على هذا النحو متأثرة بالغنائية الحزينة التي تسللت إليه من مصر في «ماجدولين» و«غادة الكاميليا» و«آلام فرتر» و«رفائيل» وطائفة أخرى من الروائع التي كانت تستلهم ما يعرف يومئذ في الغرب بـ «مرض العصر»[520]. وإذا لم يكن من همنا في هذه الدراسة أن ندلل على أن هذا الرائد كان شديد الضعف في بواكيره أسلوباً وحبكة، ومغزى[521]. فإن من همنا أن نؤكد أنه في أواخر العشرينات من هذا القرن كان يتغير تغيراً شديد الوضوح ويتجه إلى الحياة يستمد منها موضوعات لقصصه، ثم هو ينحاز انحيازاً كاملاً إلى اليسار وراء تحسسه لقوميته التي عادت في

---

(518) نظرات في التيارات الأدبية الحديثة في العراق، ص 7-8. وعبد القادر حسن، القصص في الأدب العربي الحديث، بغداد 1955م، ص 19؛ وانظر مجلة «الاعتدال»، العدد الخامس من السنة الأولى، ص 245-249. ففيها يترجم خلف شوقي أمين الداودي قصة ألفونس دوديه «ذو الدماغ الذهبي» عن التركية.

(519) «القصص في الأدب العراقي الحديث»، ص 21.

(520) مرض العصر ضرب من التعاسة بغير سبب واضح يجتاح الكائن ويشلّ نشاطه ثم ينقله شيئاً فشيئاً إلى حالة من القرف تقبح بعينيه الدنيا لتتملكه بالتالي رغبة ملحة بالانتحار.

(521) يلاحظ ذلك بوضوح في مصير الضعفاء، مطبعة الاعتماد، مصر 1922م؛ وفي سبيل الزواج، بغداد، بلا تاريخ.

رأيه فكرة ضيقة النطاق تدفع إلى الحرب الطاحنة والدماء[522] نريد أن نقول: إن تحول السيد إلى الواقعية كان فيما يبدو مقدمة على معنى الريادة لتحول في مجمل القصة العراقية إليها فيما بعد حتى أن الباحث فيها من هذه الزاوية لا يساوره شك في أنها تبتعد عن الرومانتيكية وتعود كأنها تطبيق صارم من تطبيقات النزعة الإنسانية التي ميزت الواقعيين في الغرب وراء هوس المصدورين[523] بالغنائية لا في إطار القصة وحدها بل في جميع الأطر التي تتألف منها الحياة الأدبية بعامة.

ثم يخلف محمود أحمد السيد جيل مخلص للقصة مجيد بين الحين والحين ولكنه كان في جملته بين اثنين: قصاص يعنى بالشكل أكثر مما يجب وتكاد تصبح لديه القصة هيكلاً من غير لحم، وربما عادت حكاية، وقصاص يعنى بالمضمون أكثر مما يلزم حتى تستحيل القصة عنده ضرباً من المقالة الاجتماعية. ثم يفتح الباب عن جيل جديد، للغرب أثره البين في نهجه وهو مع حرصه على التجديد والرعاية الفنية حريص على أن تكون قصة عراقية في بيئها وحوادثها... وقد اختلف أدباء هذا الجيل كما هو طبيعي أسلوباً ولكنهم اتفقوا على الظهور بمظهر كبار العمل والسعي المخلص إلى أن ينتجوا آثاراً فيها الانسجام بين الشكل والمضمون والحذر من أن يتخذوا الأدب منبراً رخيصاً للوعظ والخطابة فقد اقتنعوا بأنه لا بد للمضمون من شكل يناسبه ولا بد من العناية باللغة ولا بد من «الدهاء» الفني في الأداء والصبر والأناة في التشذيب والتهذيب[524].

هذه وجهة نظر في واقع القصة الحديثة في العراق لا تخطئ الحقيقة فيما يبدو وهي تقترب كثيراً من وجهة نظر أخرى تنبثق عن دراسة أكاديمية موسعة تتلخص في أن هذا الواقع يمكن أن يوزع على فترتين: فترة تقع بين الحربين العالميتين وفترة تقع وراء الحرب الثانية. وأنه إذا كان يغلب على جيل الرواد في الفترة الأولى ضعف في استيعاب الأصول العلمية لبناء القصة على هذا المعنى الجديد الذي فصلنا الحديث فيه

(522) نظرات في التيارات الأدبية الحديثة في العراق، ص 14-15.

(523) لقد كان مرضى الرومانتيكية يعشقون آلامهم ويحرصون عليها كأنها هبة من السماء وحين يتاح لأحدهم أن يقع فريسة للسل تغمره الفرحة ويتمجد بأنه استطاع أن يضع تعاسته في مدى النظر.

(524) الدكتور علي جواد الطاهر، مقدمة في القصص العراقي المعاصر، 1967م، ص 5-6.

من قبل فإن جيل الفترة الثانية ـ ولا بد من الاستثناء ـ يقدم الدليل الواضح على تقدم ملحوظ في فهم القصة واطلاع على نماذجها الرفيعة في الأدبين العربي والغربي، وعناية نسبية بالأسلوب وخضوع لعوامل التيارات العقائدية وإمعان في إبراز الصور القاتمة من حياة الأشخاص والجماعات وتفنن في اختيار الموضوعات، وإقحام اللغة العامية في كيان اللغة الفصيحة رغبة في صدق التصوير[525] ويلاحظ أن القصاصين في القطاع الشيعي يتوزعون على هذين الجيلين على نحو ما يتوزع القصاصون في القطاع السنّي ثم لا يقع هنا ما يميّز قصة مذهبية لا في أصول العقيدة ولا في فروعها! ويظن في تعليل ذلك أننا مع القصة نكون قد ابتعدنا كثيراً عن بيئات التشنج المغلقة على ثقافات التجزئة المذهبية واقتربنا جداً من بيئات المنفتحين على الإيديولوجيات الاجتماعية وفيها يتوزع الناس على اليمين واليسار والوسط. حتى إذا كان لهذه القصة أن تنعقد أحياناً على موضوع يقع في إطار العقيدة انطلقت في بناء الأحداث من الإلحاح على العرض الناشز مما لا يتناسق مع الجوهر الخيّر في الظاهرة الدينية وهو أبداً مشترك وعام.

وإذا كان لا بد من أن نستعرض صوراً من عمل القطاع الشيعي في القصة عبر ما تركه قصاصون شيعيون ـ ونحن هنا نتحقق الانتماء من خارج النص لا من داخله ـ يحسن أن نقف عند عينة من الجيلين في محاولة لتقويم مجمل دفعاً لما يمكن أن يعدّ من الفضول في أهداف هذه الدراسة.

1 ـ يوسف رجيب

كان يكتب القصة بالمقالة، حتى كأنه واحد من جيلها الأول الذي عني بالمضمون حتى استحالت القصة عنده ضرباً من المقالة الاجتماعية[526] وهو أديب رائد أنبتته النجف فيمن أنبتتهم من أعمدة الشعر والنثر ودفعت بهم بعيداً عن أفقها الضيق ليضربوا بأجنحتهم في أجواء مفتوحة ومديات بغير عوائق. وبين هؤلاء يكون يوسف رجيب، بغير اختياره مجموعة أعصاب مرهقة تضيق بالظلم يقع على الضعيف، وبالنشاز يشوّه من نسق الحياة، ثم يكون فوق ذلك طاقة بيانية فذّة تتوسل بالقصة

(525) القصص في الأدب العراقي الحديث، ص 206-207.

(526) الدكتور علي جواد الطاهر، مقدمة في القصص العراقي المعاصر، ص 5.

أحياناً في الإفصاح عن رأي أو نشر لمبدأ، أو تعبئة للإطاحة بفساد يستشري فلا يصل بها إلى الغاية من كل ذلك لأنه يظل يفتقر إلى معرفة بتقنيتها الحديثة، وغير مجد فيما يظن أن تعتمد الفطرة وحدها في هذا الصدد(527). ومع الشواهد يلاحظ أن يوسف رجيب يتخيّر خامة القصة حدثاً سياسياً أحياناً، وظاهرة اجتماعية أحياناً أخرى. ويبدو أن هذه الخامة في «نجم البقال»(528) تستعار من تاريخ النجف المعاصر في ظل الاحتلال الإنكليزي الشرس، فقد كان هذا البقال على كبر سنّه يستشعر واجبه الوطني على نحو ما يستشعره الحر من أي قطاع في المجتمع، فيتسلل إلى الحاكم السياسي في مستقره هو وبضعة عشر كمياً من أتباعه متنكرين بثياب رسمية فيقتل حراسه ثم يقتله هو الآخر ويعود إلى حانوته الصغير كأن شيئاً لم يقع. حتى إذا قامت قيامة الإنكليز للحادث راح البقال يتساءل مع المتسائلين عما يدعو إلى هياج السلطة وحصار النجف عبر قعقعة بالسلاح مرعبة! ثم لا يقتصر الكاتب على هذه الشريحة من تاريخ النجف السياسي حتى يربط بها ثورة النجف كلها. فيضيّع على نفسه وحدة الحادثة ويسقط في التقريرية كأن القصة يمكن أن تكون مجرد سرد لحقائق تاريخية موثقة(529).

والخامة في «ذبيحة»(530) مستعارة من تقاليد المجتمع، وبالرغم من أنها لا تنعقد على جديد فقد ظل يبعدها عن تقنية القصة أنها لم تتخلص من الوعظ المباشر وكان في تقنية القصة أن تقع أهدافها أبداً في مطاوي الأحداث وتلك حقيقة لا تلائم طبيعة التقريرية. و«ذبيحة» ويمكن أن تحمل عنواناً آخر هو «غسل العار» حدث عادي في مجتمع تحكمه قيم بدوية. ويلفت النظر أن القصة ظلت تنزع إلى البداوة وكانت

---

(527) أما أن الدكتور طه حسين لا يلتزم إخضاع قصته للقواعد والقوانين مهما يكن لأنه لا يؤمن بها ولا يذعن لها ولا يقبل من القارئ مهما ترتفع منزلته أن يدخل بينه وبين ما يحب أن يسوق من حديث فذلك واقع وراء التوفر على تقنية القصة ويدخل في باب الاجتهاد. مجلة «البيان» النجفية، العدد الخاص بالقصة، آذار 1950م، ص 4.

(528) نشرت في جريدة «الأنباء» البغدادية العدد الثاني 10/7/1954م، السنة السادسة عشرة تحت عنوان «ثورة شعب».

(529) القصص في الأدب العراقي الحديث، ص 101.

(530) مجلة «الاعتدال» النجفية، العدد العاشر، السنة الرابعة، 1938م.

مدعوة إلى أن تحمل طابعاً حضارياً يخفف من وطأة التقاليد الصارمة في علاقة الرجل بالمرأة. وحين يروع الناس شبح جثة تطفو فوق مياه النهر تجد البداوة فرصتها في أن تذكّر بحدود الحرية وبأن تجاوزها ينذر بخطر بالغ السوء.

وفي «حديث قادر»[531] يقول يوسف رجيب وراء وصف مفصل لمقهى قادر واستعراض طويل لجغرافية العمارة[532]: (وحديثه الذي وضعته عنواناً لهذه الكلمة حديث يزيح بعض النقاب عن أعمال الإدارة التركية التي يناط بها قيادة الجيش ومصلحة الرعية). وهنا أيضاً كما في «ذبيحة» يخرج الكاتب على الأصول الفنية في كتابة القصة الحديثة وكان قد استقرّ في هذه الأصول أن المغزى لا يقاد إليه على هذا النحو من الصراحة وإنما يطلق في مطاوي الأحداث ويترك للقارئ أن يهتدي إليه بنفسه.

لقد كان يوسف رجيب في «نجم البقال» واحداً من الجيل الذي تغدو القصة على يديه ضرباً من المقالة الاجتماعية. ويلاحظ هنا في «حديث قادر» أنه يظل من هذا الجيل حتى يصحّ أن يكون المضمون مألوفاً وعادياً، فإذا صح بات يوسف رجيب بغير هوية انتماء حتى إلى هذا الجيل!

2 ـ جعفر الخليلي

كان يبدو أن السياسة لا تهمه بقدر ما تهمه معتقدات العامة حتى كأنها هي المسؤولة عن كل مظاهر التخلف في العراق ومن هنا ندر أن كان مضمونه القصصي بعيداً عن هذه المعتقدات[533] ونحن نتشكك في أن يكون الخليلي في «قرى الجن»[534] بصدد قصة سياسية يصطنع فيها أسلوب الرمز[535] دفعاً لمخاطر الصراحة في نقد السلطة. والمضمون في «قرى الجن» ـ والكلام على الجملة للدكتور جميل

---

(531) مجلة «الاعتدال» النجفية، العدد العاشر، السنة الثانية، آذار 1935م.

(532) مدينة تقع على دجلة في جنوب العراق.

(533) القصص في الأدب العراقي الحديث، ص 110.

(534) نشرها تباعاً في مجلة «الهاتف» ثم ألف بين أشتاتها فاستوى الجزء الأول منها عام 1945م، وقد انطوت ثلاث سنوات حتى ولد الجزء الثاني وجمع الشتيتان فكان منهما «قرى الجن». م. ن، ص 187-188.

(535) نظرات في التيارات الأدبية الحديثة في العراق، ص 47-50.

سعيد ـ ينعقد على نقد لما كان يشيع في الحياة العراقية من نشاز على جبهة السياسة بخاصة عبر حديث عن مدينة فاضلة تصور في قرى الجن، وطبيعي أن يلجأ الناس إلى هذا اللون من التعبير حين تقيّد حرياتهم ويمنعهم الخوف من الجهر بآرائهم. وفي تاريخ الأدب العربي كان ابن المقفع، مثلاً، ينقد المنصور عبر «بيدبا» وتلك ظاهرة يمكن أن تمتد بأسبابها من القديم إلى الحديث، ولعل من هذا النوع ما يعرف لقاص عراقي آخر هو «ذو النون أيوب» في «العقل في محنته». نريد أن نقول ـ وما نزال ننقل كلام غيرنا ـ إن التيارات السياسية العراقية كانت في الفترة المدروسة تتغشى أسلوب الرمز الذي يعفى ولو من الناحية الشكلية من مسؤولية النقد.

مرة أخرى، نؤكد عدم الاطمئنان إلى أن يكون الخليل في «قرى الجن» بصدد قصة سياسية. ثم إذا تجاوزنا عما يعرف في طبيعة الخليلي من نزوع إلى الاستقرار وابتعاد عن مهارشة السلطة لا صراحة ولا رمزاً فإن ما يقع في «قرى الجن» من مضامين يحال بجملته على نشاز التقاليد:

وراء الهزيع الأخير من الليل وقد خلد «طاهر الساعي» إلى عروسه بعد أن زفّت إليه في احتفال كبير انقلب الهدوء إلى صخب وتوالى رمي الحجارة كالمطر على الدار فملأ الفزع قلوب الجميع. ظاهرة غريبة لم يجد الناس لها تفسيراً غب الهدوء الذي أعقب الهيعة. ويفتقد العريس فإذا هو خبر من الأخبار يتلخص في أنه كان هنا ذات مساء ثم ذهبت به الريح! وكان على الأم المفجوعة أن تلجأ إلى «الملاّ مهدي» فهو وحده قادر على أن يهتدي إلى مخبئه من خلال حفنة الرمال والحصى والأوراق الصفراء التي تكشف له الغيب. وكان في علم الملاّ ولا بد من علم الملاّ مقابل الأجور التي يتقاضاها أن حسناء من الجن شغفت حباً بـ «طاهر» فأسرته وأنه لا سبيل إلى الاتصال به إلا عن طريق تسخير الجن. وتسخير الجن لا يتم إلا عبر تجارب قاسية. وإذا كانت الأم قد انهارت قبل أن تتم هذه التجارب فقد تولى الوصول بما تبقّى منها إلى غايتها صديق حميم للساعي هو «عبد الكريم الغرباوي» وقد استطاع أن يسخّر جنياً ويستعبده ويفرض عليه أوامره المختلفة واطلع بواسطته على أخبار صديقه في مملكة الجن وعرف نوع الحياة الجميلة التي يحياها وجملة الأنظمة التي يعمل بها هنا. ثم تستبدّ به رغبة ملحة للانضمام إلى هذه المملكة فيجاب طلبه.

تلك هي «قرى الجن» في خطوطها العريضة: طائفة من المعتقدات الاجتماعية تحدّرت إلينا من عصور التخلف، وكان الخليلي يضعها في بؤرة ضوء قوي ليدل على أننا ما نزال نعاني من تحكم العادات البالية والعقائد الخطرة وأن سبيلنا إلى مجتمع

أفضل هو أن نبرأ من رؤية الفطرة الساذجة. ومع «الضائع»[536] يخيل إلينا أننا بين يدي قصة لا ينبغي أن تتضمن هدفاً لأن الخليلي يؤكد أنه يستجيب بها لداعي الفراغ ويسدّ حاجة صحيفته. ومع ذلك فهي عنده ذات هدف يحدّده بأنه (إنماء للمدارك وإذكاء للأحاسيس ولفت للأنظار إلى كيفية استخدام القابليات فيما يعود على الإنسان بالنفع سواء من الناحية النظرية أو العملية)[537]. ونتجاوز عن المفارقة هنا، ولكننا نظل نستشعر ضعفاً في الالتزام بالتقنية الحديثة للقصة، ذلك أننا أكدنا من قبل أن هدف القصة يذوّب في أحداثها تذويباً حتى إذا نزع به القاص إلى الصراحة خرج على أصل كبير في بنائها الفني الجديد. ومهما يكن من أمر فقد ظل الخليلي في «الضائع» بصدد تطبيق لمبدئه العام في إنشاء القصة وهو مبدأ يصل القصة بنشاز الظاهرة الاجتماعية في محاولة للخروج بها من سياق الحياة المتطورة في ظل المتغيرات. ويلاحظ بوضوح (أن القاص يكرس الكثير من فصول «الضائع» للبحث فيما يتصل بالأوهام والضلالات التي علقت بنفوس الناس)[538] وأن ما يتبقى في غاياتها من غير هذه الطبيعة يقع استثناء للقاعدة.

ووراء «قرى الجن» و«الضائع» كانت «أولاد الخليلي»[539] في أواسط الخمسينات تؤكد أن مؤلفها ظل ينطلق من مبدئه الكبير في الاحتكاك بالظاهرة الاجتماعية الناشزة، أي ظل يبحث عن التناسق في مجتمع المتغيرات. يلاحظ هذا في «البركة» وتنعقد في جوهرها على استغلال الجهل بحقيقة الدين النقية، وفي «أين تؤكل الكتف» تنعقد هي الأخرى على استغلال الاعتقاد بتدخل الجن في حياة الناس، وفي «الثقافة أم البيئة» وهي غير بعيدة في مضمونها عن ظاهرة النشاز في مجتمع التخلف، وكان في هذا المضمون أن تقاليد البيئة ظلت تهزم حقائق العلم في عاقر مثقفة فتلجئها إلى السحرة وطب العجائز لتدفع حياتها ثمناً لأباطيلهم. وفي «لقمة الحوض» يكشف الخليلي عن مدى كره بعض الناس للبنات والتورط بوأدهن بعد أيام من ولادتهن! حتى كأن أربعة عشر قرناً لم تنصرم على جاهلية بعض العرب في هذا الصدد! و«المنذور» هي الأخرى قصة تندِّد في «أولاد الخليلي» بظاهرة اجتماعية ناشزة. والحق أن الخليلي

---

(536) 1948م النجف.

(537) مقدمة الضائع، النجف 1948م، ص 2.

(538) القصص في الأدب العراقي الحديث، ص 186.

(539) مجموعة قصص نشرت عام 1955م.

وإن افتقر إلى أسلوب يتوهّج، وحبكة تتأزم، يظل رائداً كبيراً من رواد القصة الهادفة.

3 ـ شاكر خصباك

ينزع بقصته إلى التحليل النفسي بعامة، ولكنه يحتك أحياناً بالظاهرة الاجتماعية ويعقد عليها قصة، وربما احتكّ كذلك بالظاهرة السياسية وألح على نشازها بنقد جريء. والحق أن شاكر خصباك لا يطمئن فيما يبدو إلى قصة الفطرة. وأغلب الظن أنه يخطط لقصته في هدي التقنية الحديثة، ولعلها من هنا تتميز بنكهة العمل المثقف. وحتى في محاولاته الأولى يلاحظ أنه يؤمن بهذه التقنية!

في «صراع»[540] يوثق هذا الانطباع عن قصته ويؤكده، وإذا كان يُؤخذ عليه فيها أنه ينقل الواقع نقلاً حرفياً أحياناً ثم لا يزيد عليه ولا ينقص منه فلأنه يصدر في ذلك عن تأثر بـ «موباسان» وعبثاً تحاول أن تجد في القصة الموباسانية غير صورة «فوتوغرافية» للواقع[541]. ويبدو هذا شديد الوضوح في «ضحية» من قصص المجموعة، وينعقد مضمونها على قروية يدنّس عفافها ملاك مترف فتقتل غسلاً للعار ويظل المجرم الأثيم طليقاً يمارس هوايته! ويلاحظ مثل هذا في «بداية ونهاية» وهي قصة أخرى في المجموعة ينعقد مضمونها على صراع مرير بين ضمير عفّ وجسد تعوي غرائزه كأنها الذئاب الجائعة. ثم تنتصر الغريزة وتسقط بطلة القصة في حمأة الرذيلة. وتمضي أعوام ثلاثة قبل أن يصدر شاكر خصباك مجموعة «عهد جديد» وتظل هذه تحمل على الجملة طابع التحليل النفسي، ولكنها تميز صاحبها هذه المرة ببعض النضج في الفكرة، وبعض العمق في التحليل[542]. ويستوقف القارئ من قصصها ما ينعقد على أسرة يعمل ربها جزاراً تطبعه بيئته على غرارها غلظة وصرامة وفحش مقال. ويضيق أكبر أبنائه بهذه الحال فيطالبه بالكف عما يشينه ويزري به، فما يكون منه إلا أن يقابل احتجاج ابنه بالعنف فيحمله على أن يترك البيت إلى جهة لا يخبر أحداً عنها. وحين يتناهى إليه أنه التجأ إلى جزار صديق في كربلاء يكون قد شاع في البيت جو من كآبة الصمت، يذكر الوالد أبداً بالمأساة التي صنعها بنفسه فيمتد الحزن

---

(540) مجموعة من القصص أصدرها شاكر خصباك في مصر عام 1948م.
(541) ج. كالفن، مختصر في تاريخ الأدب الفرنسي، ص 677.
(542) في القصص العراقي المعاصر، ص 56.

إليه فتقل شهيته للطعام وينخفض صوته ويغيض سيل السباب من فمه، ويعكف على الصلاة يؤدِّيها في أوقاتها، وينتهي به الحال إلى أن يخضع كارهاً لحكم المتغيرات، وكان يروعه فيها أن يتعلم الآباء أدباً من الأبناء!

لقد كان شاكر خصباك موفقاً في رسم الشخصيات التي تتكامل بها القصة، ويلاحظ أن ذلك لا يتم على جهته من الدقة حتى تكون معه خبرة ذكية بدخائل النفوس وأنماط السلوك. وحين يكون شاكر خصباك في «عهد جديد» قريباً جداً من الأشياء التي يتحدث عنها يكون طبيعياً أن يمتلك الخبرة التي ترشحه إلى أن يكون عميق الصدق في حديثه عنها.

وفي «حياة قاسية» وهي مجموعة خصباك الثالثة يلاحظ أن القصة تبلغ غايتها من النضج وقد ظلت هنا أيضاً تنزع إلى التحليل، حتى كأن التحليل هو الذي يمثل ثقلها الثقافي. وبالرغم مما قيل من أن خصباك وراء معاناته الطويلة للقصة لم يقضِ على العيوب الأساسية في منهجه وفي طليعتها أن القارئ يفتقد في قصته الحياة الطبيعية ويحس بعسر الولادة[543]!!

فنحن ما نشك في أننا مع مجموعته الأخيرة بخاصة بصدد قصة هادفة وممتعة. ولعل «الأستاذ محيي» من أصدق الشواهد على ذلك. و«الأستاذ محيي» مدرّس يهون كثيراً في سبيل امرأة ترهقه بمطاليبها التي لا تنتهي، حتى إذا عجز عن أن ينفّذ لها ما تريد ذكّرته بواقعه البائس وعيرته بفقره وحملته مسؤولية الزواج من امرأة بمثل جمالها البارع! في غير تقدير منه لما يجب أن يقع في الزواج من التكافؤ!

و«معلم بائس» كان أقل ما تجلد به كرامته المهانة! ونهض ذات مرة في حنق وأخذ يذرع أرض الغرفة، وقد ضاق صدره، وادلهمّ وجهه وشعر كأنه حبيس في قفص. لقد حاول منذ اليوم الذي وطئت فيه قدماها بيته أن يستجيب لمطاليبها مهما كلفه ذلك من مشقة!! لقد أقسم بينه وبين نفسه أن يكون رهن إشارتها ولم يكن الراتب الذي يتقاضاه من الحكومة كافياً لحياة رفيهة. وكانت تعلم هذا جيداً ولكن مطاليبها تجاوزت حدود إمكاناته فأخذ يجري وراء المحاضرات في المدارس الأهلية ويصل عمل الليل بالنهار إرضاء لها. كان يترك بيته في الأيام القارسة البرد في سبيل محاضرة خصوصية. كل ذلك من أجلها، من أجلها هي ثم تتهمه بأنه لا يحسن سوى

---

(543) م. ن، ص 58.

الكلام!! كان عليه ألاّ يقع في الحب! ألاّ يورط نفسه في الزواج من امرأة جميلة وجميع الناس يعلمون أن النساء الجميلات أنانيات مغرورات. وكان أشد ما يرمضه أنه طالما ابتعد في المدرسة عن المشاركة في القرارات الوطنية لتلوك سمعته الألسنة ويتهمه تلامذته بالتجسس لمصلحة السلطة العميلة. كان يفعل ذلك مخافة أن يفقد مورد رزقه فيستحيل عليه بعد ذلك أن يحتفظ بزوجته. وكان لا بد أن ينفجر.

وذات يوم التهبت في شرايينه حماسة متدفقة وانبسطت أسارير وجهه وانقشعت عنه همومه أنه لن يرضى بحياة العبودية بعد الآن وسيبدأ منذ اللحظة حياة جديدة حرة طليقة. وفي طريقه إلى غرفة النوم كانت فكرة التحرر من عبودية هذه المرأة قد نضجت. ونقر الباب ثم دفعه برفق. كانت «أنيسة» منبطحة على الفراش وقد أسندت حنكها إلى الوسادة وأمامها كتاب مفتوح، وكان شعرها الأسود الفاحم قد استلقى على الوسادة فبرز وجهها الناصع من بين كومته كنجمة خاطفة الضوء وتأمل الأستاذ محيي جسدها البض وقد بدا واضح المعالم رائع التنسيق في الرداء الأحمر الضيق الذي يلفه فخُيِّل إليه أنه قادر على عمل المستحيل ليحقق لها السعادة...

ويبقى أن هذه الموهبة القصصية البارعة ظلت ضعيفة الأداة وإن كانت قد استقامت بعض الاستقامة في «حياة قاسية». ويبقى كذلك أنها تصطنع العامية أحياناً تطبيقاً لمبدأ الطبعية في تمثيل الحركة القصصية تمثيلاً حياً. وذلك مبدأ لا نقره وإن ظل في مسوغات الخروج على فصحى القصة أن أديباً كبيراً كالجاحظ كان يحكي في قصصه ونوادره كلام المولدين والعوام بما فيه من لحن وخطأ لينقل الواقع بكل ما فيه(544).

والواقع أن هؤلاء ليسوا كل الذين كتبوا القصة في القطاع فقد كان آخرون كثيرون يكتبونها وإن اختلفت حظوظهم من الموهبة والثقافة والتقنية. وإذا جاز أن توزع القصة العراقية الحديثة على قطاعات مذهبية ـ وهو أمر لم يعد في الفترة ما يسوغه ـ فإن القصة الشيعية على معنى الانتماء المفرّغ من حقيقته القديمة كان لها نشاط كبير في المشاركة بعملية التغيير الاجتماعية.

---

(544) يقول الجاحظ في تسويغ ذلك: «وإن وجدتم في هذا الكتاب لحناً أو كلاماً غير معرف ولفظاً معدولاً عن جهته فاعلموا أنا تركنا ذلك لأن الإعراب يبغض هذا الباب ويخرجه من حده إلا أن أحكي كلاماً من كلام متاقلي البخلاء وأشحاء العلماء كسهيل بن هرون وأشباهه».
الجاحظ، كتاب البخلاء، تحقيق وتعليق الحاجري، ط 1، دار الكاتب المصري، 1948م، ص 22.

2 ـ في إطار المقالة والخاطرة

حين نكون مع شريحة مع النثر تعالج فكرة واحدة معالجة تكتفي بحيز محدود من مجلة أو صحيفة فنحن بصدد مقالة. وفي هذا الضوء يكون البحث العلمي القصير مقالة كما تكون القطعة الأدبية الفنية مقالة. وبين المقالة العلمية من ناحية والمقالة الأدبية من ناحية أخرى تتفاوت المقالات في درجات اقترابها من هذا الطرف أو ذاك فمنها ما هو إلى العلم الخالص أقرب ومنها ما هو إلى الفن الخالص أدنى ومنها ما يجمع الغايتين في آن واحد(545).

والواقع أن «المقالة» قبل الثمانينات من القرن السادس عشر، وعلى هذا النحو من التحديد لطبيعتها لم تكن قد وجدت مكانها في الأنواع الأدبية بعد. وما يعرف بـ «الرسالة» في تراث العربية الفكري بعيداً عن الدواوين والإخوانيات لا يقلق هذه الحقيقة ذلك أن عدها من المقالة إكراه للمصطلح على أن يتحمل من المعاني فوق ما يطيق. وإذا كنا قد حددنا ولادة المقالة الحديثة بثمانينات القرن السادس عشر فلأن هذه الفترة هي التأريخ الحقيقي لظهورها فيما يعرف «بمقالات» شارل مونتيني(546) وكان هذا الأديب الفرنسي الكبير يؤلف المقالات فيما يعن له يوماً بعد يوم، فهي على الحقيقة مجموعة أفكار تخطر له حول الأشياء، والأحداث، وحول مطالعاته بخاصة. وطبيعي أن يفتقر هذا الضرب من التأليف إلى التماسك وأن تصبح كل شريحة فيه ذات قيمة بمفردها(547). ولعله من هنا يقع المصطلح على مصاديقه حقاً في هذه الخواطر التي تشير إلى كثير من تواضع «مونتيني» وحكمته وهي تحمل اسم المقالات. ومهما يكن من أمر فإن المقالة (من حيث دلالتها الفنية تعدّ محدثة في أدبنا العربي، ويرتبط تأريخها عندنا بتأريخ الصحافة، وهو تأريخ لا يرجع بنا إلى الوراء أكثر من قرن ونصف قرن، وبذلك تكون المقالة قد دخلت في حياتنا الأدبية بعد أن أخذت في الآداب الأوروبية وضعها الحديث)(548).

---

(545) هـ. ب. تشارلتون، فنون الأدب، تعريب: زكي نجيب محمود، ص 54.

(546) 1533-1592م كان أبيقوري النزعة، شديد الشغف بالحكمة القديمة، وقد برهن على أن العقل لا يستطيع وحده الوصول إلى الحقائق الميتافيزيقية.

(547) غوستاف لانسون، تاريخ الأدب الفرنسي، الجزء الأول، ص 174.

(548) عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، ط. أولى، مصر 1955م، ص 248-249.

والخاطرة هي الأخرى نوع حديث من أنواع النثر نشأ في حجر الصحافة على نحو ما نشأت المقالة. ويلاحظ في الفرق بينهما أن الخاطرة حين تنعقد على فكرة طارئة لا تنعقد المقالة إلا على فكرة اختمرت طويلاً في الذهن. وحين تكون المقالة مجالاً للأخذ والرد لا تحتاج الخاطرة إلى حجة تصححها أو توثق منطقها.

على أية حال لم يكن حظ العراق كبيراً من النوعين قبل أن يشهد نهضة في صحافته. وينبغي أن نسجل هنا أن ما كان يلاحظ وراء إعلان الدستور العثماني من إقبال شديد على إصدار الصحف والمجلات لا يمثل نهضة على معنى «النوع» بقدر ما يمثل هبة اقتضاها الحنين الطويل إلى تعبير على هواه وراء الكبت المزمن لحرية الرأي وصراحة الكلمة(549). ثم يعود الحجر شديداً جداً على الحرف غب ظهور النزعة العنصرية المقيتة التي كان الدستوريون يخططون بها لعالم طوراني تنصهر فيه كل العناصر المغلوبة على أمرها بالقهر والتسلط(550) وكان يظن أنهم وهم (يكرسون التركية لغة للدواوين والمؤسسات التعليمية) يشنون على العربية حرب إبادة. وتسنح بإعلان الحرب العالمية الأولى فرصة ذهبية لخنق البقية الباقية من الأصوات الجريئة التي ظلت تنطلق من خلال المقالة الصحفية للتنديد بالسلطة والتعبئة القومية للإطاحة بها فأغلقت «صدى بابل» و«لغة العرب» و«الرياحين» وخلت الحياة الصحفية إلا من قلم أجير وفكر عميل. ويلاحظ أننا، إلى تأسيس ما يسمّى في العراق بالحكم الأهلي في ظل ملكية يختار لعرشها هاشمي من أبناء الحسين بن علي لم يكن المناخ صالحاً لأن تنهض فيه صحافة جادة لا في ظل الحرب ولا في ظل الاحتلال الإنكليزي المباشر. وطبيعي أن يرتبط بهذا هبوط واضح في مستوى المقالة الصحفية لما يقع بين الظاهرتين من صلة تشبه أن تكون من طبيعة الوحدة العضوية(551).

ثم يشيع في ظل الملكية الأولى ضرب من الاستقرار النسبي فيتاح للصحافة أن تنشط في طول البلاد وعرضها وأن تقوم بواجبها في التعبئة طامحة لوجود سياسي أفضل ومن ثم لوجود اجتماعي أفضل. وكان لا بد من أن يقوم صراع حاد بين الحكم الأهلي ومشايعيه ممن ينتفعون بنشازه ويعتمدون سلطة المحتل في ترسيخه على

---

(549) سليمان فيضي، في غمرة النضال، ص 48.

(550) م. ن، ص 154-155؛ والصحافة العراقية واتجاهاتها السياسية والاجتماعية والثقافية، ص65-66.

(551) التكريتي، الصحافة العراقية، ص 70.

علاته، وبين معارضيه ممن يستشعرون الغيرة على أن يتحول إلى غير صورته من التبعية لأجنبي متسلط. وحين يكون من طبيعة هذا الصراع أن تمثل الصحافة أخطر ميادينه فقد كانت المقالة السياسية بخاصة أثقل أسلحته. ولعله من هنا ظلت هذه المقالة أسرع أنواع النثر إلى النضج والتكامل وظلت تمثل في أدب الخصومة أروع صفحاته. وبالرغم من أن الممارسة الحقيقية للنشاط الحزبي في العراق لا تقع على جبهة عريضة في الزمان فقد كان يبدو أنها ذات تأثير بالغ في هذه النقلة التي انتهت بالمقالة إلى أن تؤكد حقيقتها في أدب السياسة ووجودها الفاعل في التعبئة الإيديولوجية. ولم يكن هذا يعني أن المقالة في غير الإطار السياسي كانت متخلفة وإنما كان يعني أنها في أهميتها ظلت دون المقالة السياسية.

وفي منطق الظروف القاهرة في العراق كان يبدو أن البحث عن الذات السياسية ينبغي أن يسبق البحث عن الذات الاجتماعية. ولعله من هنا، مثلاً كان العراق ينضج على جبهة السياسة قبل أن ينضج على جبهة الاجتماع. وجدير بالذكر أنه على مدى ما كان يحتك العراقيون بالمتغيرات كان ذلك يجد صداه في حياتهم الفكرية صدق انفعال وعمق رؤية حتى إذا كان بين يدي ثورة العراق الكبرى عشية الرابع عشر من تموز كان التطور يوشك أن يتناسق على معظم الجبهات.

ومهما يكن من أمر فإنه لم يعد في إطار التجديديين ما يسوغ أن تصنف المقالة تصنيفاً مذهبياً فتحسب واحدة على قطاع الشيعة وأخرى على قطاع السنّة. ذلك أن الذي كان يميز أدب الشيعة على امتداد تاريخهم الطويل في معارضة السلطة لم يعد يميزهم وحدهم في الفترة التي نعقد لها هذه الدراسة، ذلك أن المتغيرات وقد تأثر بها القطاعان على السواء حولت هذه المعارضة من الإلحاح على مبدئها المذهبي الكبير منطلقة منه إلى التنديد باغتصاب السلطة من أصحابها الشرعيين، إلى الإلحاح على مبدئها السياسي الكبير في تحرير الشعوب من ربقة الكافر المستعمر، وإلى الإلحاح أخيراً على مبدئها الإيديولوجي الكبير الذي يحمل في الغالب طابع اليسار وينعقد على الحقوق العامة التي اغتصبها يمين رجعي متسلط بالقهر والاستعلاء! وكان هذا المبدأ هو الملتقى الذي وحّد القطاعين وألغى الامتياز الشيعي القديم. وإذا جاز أن يكون لهذا استثناء فيما يلاحظ أحياناً على موضوع المقالة الشيعية من صبغة مذهبية فهو لا يمسّ الظاهرة في حقيقتها العميقة. وقد ظل الاستثناء هنا يذكر بالاستثناء في موضوع القصيدة التجديدية وكان هناك موضوعاً وسيلة أحياناً أو موضوعاً بعيداً عن التشنج أحياناً أخرى.

ومن أمثلة هذا الاستثناء ما يستلهمه الدكتور عبد الرزاق محيي الدين ـ وكان يومئذ شيخاً ينفتح على الجديد في الفكر والأدب ـ من «الليلة في مسجد الكوفة» فيقول:

لا أريد أن أذكر فضل هذا المسجد ولا أن أصف جدرانه وأسطواناته، وما فيه من مقامات ومحاريب وإنما أصف ليلة قضيتها متوسداً فيها رماله الوثيرة وملتحفاً بسمائه الصافية وعلى مثل حالتي آلاف الزائرين. كانت ليلة هادئة ونومة لذيذة لولا أن توقظني بين آونة وأخرى أصوات المبتهلين وأنات المتضرعين بأنغام تملأ النفس ذلاً وإعظاماً ـ عظمة الخالق وذل المخلوق ـ ولقد كانت الدعوات تتصاعد في أجواز الفضاء فيحيلها الصدى دموعاً وحسرات. ليس هذا الذي أريد أن أقصّه عليك ولا الموقف الذي ملك نفسي ورجع بها إلى الماضي البعيد، وإن كان موقفاً يثير الشعور ويهيج العاطفة. هنالك شيء أسمى وأعلى من ذاك يوقفك على مبلغ القوى الروحية ومكان سيطرتها على النفوس وعلى باقي السلطات الأخرى. موقف جعلني مدهوشاً ومرتبكاً، أراني الشام خاضعة لخليفة الكوفة، أراني جند الشام منكسراً وأسيراً لجند علي، أراني علياً ظافراً ومتربعاً على عرش الخلافة الإسلامية ومعاوية تحت أطباق اللحود فهل ترون ما شاهدته حقاً أم باطلاً؟

نعم فقد شاهدت المئات من أبناء الشام وجند معاوية المخلصين يتمرغون على أعتاب الكوفة «عاصمة علي» يتبركون بحجارتها وطينها ويتقربون إلى اللّه بزيارتها وتعظيمها. رأيتهم يكفرون عن خطيئات آبائهم ويباركون لعلي وعاصمته ويلعنون الشام... هنالك ظهر لي أن معاوية لم يتغلب في رفع المصاحف وأن علياً لم يفشل في قضية التحكيم وأن السلطة الروحية أقوى من سائر السلطات، ﴿وَٱللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْكَٰفِرُونَ ۝٨﴾(552).

واضح في هذه الخواطر أنها لا تنبش الماضي على نحو ما ينبشه المتشنجون في القطاعين ومن علي ومعاوية عبر تأريخ مصبوغ بالدماء لا تحتك بأكثر من أن روح علي كانت تغلب على امتداد العصور مادة معاوية وذلك استثناء تملأ جوانبه عاطفة سمحة هي بعض معطيات الانفتاح في المقالة الشيعية المجددة. ومن أمثلة هذا الاستثناء كذلك خواطر يديرها صدر الدين أحمد على مصالحة الحسن بن علي لمعاوية بن أبي سفيان فيقول:

---

(552) مجلة \الاعتدال النجفية، العدد الرابع، السنة الأولى، مايس 1922م، ص 154.

(وأقول على سبيل الاستثناء والاستطراد... إن فريقاً من أهل العراق أرجفوا بالحسن على صلحه مع معاوية بن أبي سفيان وأسرفوا عليه بالإرجاف إلى حد الطعن في عطفه على المؤمنين فكأنهم كانوا يريدون له أن يجعل مصالحهم الفردية فوق المصالح الإسلامية العامة وأن يجعل من نفسه عبداً لعواطف البسطاء والجفاة المنافقين. كان تفكيرهم منصرفاً إلى مشكلة الساعة القائمة على أحقاد مستعرة بينهم وبين أهل الشام بينما كان تفكيره العبقري منصرفاً إلى ما في أصلابهم من أجيال إسلامية يجب عليه حفظهم من الموت حتى يكونوا خلفاء آبائهم في مستقبل الأيام على خدمة الدين ونشر الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها. وخير برهان على توكيد هذه الحقيقة هو تصريحه الخطير في مسجد الكوفة إذ قال: «أيها الناس إن اللّه هداكم بأولنا وحقن دماءكم بآخرنا وإن لهذا الأمر مدة والدنيا دول» وإذا نحن أبعدنا عن البحث والدراسة تفكيره العبقري وحرصه على صيانة الدولة وحماية الذرية الإسلامية في الأصلاب نراه قد أبرم الصلح مع معاوية على شروط عادلة وليس فيها ما يجحف بحقوق الناس أو يهدد مصالحهم بالغمط والعدوان، وإنما جعلهم بالقضّ والقضيض عنصراً ممتازاً في صميم الشروط نفسها...)[553].

ويلاحظ هنا أيضاً أن واقعة الصلح وقد ظلت تذكر الشيعي المتعصب بانتصار أموي يرمضه لا تحمل الكاتب على التشنج بقدر ما تحمله على تلمس المنطق الذي يسوغ المصالحة، بل على تلمس المنطق الذي يفرضها فرضاً. وتلك ظاهرة تسمّح في فهم الوقائع الدينية لا تلاحظ في غير مناخ المتغيرات! ولعل من هذا الاستثناء كذلك ما تنعقد عليه «كلمة الولاء في أبي الشهداء» للدكتور باقر عبد الغني ويجيء فيها:

(درجت في مرابع حبكم طفلاً، فما حبوت ولا نهضت ولا قمت من عثرة إلا على ترنيمة من اسم علي أبيك. وشببت عن الطوق فإذا بكل جنبي هوى لك ولآل بيتك. فرحت أصغي إلى قصتك وليداً تنهض عنك حرة أبوها رسول اللّه ويافعاً يغذوك علي بفيض من مروءاته، وشيخاً تحمل القرآن بكف، وتفصد بالثاني وريد الفتنة. وشهيداً أطوف مع الحجيج بقبرك وأنكبّ عليه، وخلاصة مقتلي عبرة على مصرعك. حتى إذا استوى بي الفكر وقرت العاطفة وتأست الشجون عاودت سفرك أتلوه فإذا به فكرة تدعو إلى الحق حين شاع الباطل وإلى العدل حين تجرّأ الظلم، وإلى الحلال حين

---

(553) في الرابطة الأدبية، مطبعة الغري الحديثة، 1956م، ص 121.

حلا السحت وإلى الهدى وقد تفشى الضلال، وإذا به عفة حين مرغت الفضائل، ورفعة إذ استطيبت الضعة، ومروءة حين شحت النفوس، وأخلاق حين ديست القيم. ومضيت منكباً على فصوله فإذا هو جهر بقمع الردة كجهر «محمد» بمحو الجاهلية. وإذ بسيفك ذي الفقار، يجتث في يومك، كأمس أبيك، دغل النفوس وغل الصدور ووثنية الأفكار وفساد البدع. ونهجك بعد كنهج أبيك، وقصدك بعد كقصد جدك، إيمان باللّٰه حشو الصدر، حشو الفكر، وإخوة في الإسلام لا استعلاء فيها ولا تنابز بالألقاب، ودعوة للتواد والألفة، وصفاء يشيع الخير، ووراع تطمئن إلى عدله الأمة وأمة بعضها أولياء بعض.

آمنت بك سيدي نهجاً للإسلام كما أراده اللّٰه، وبلّغه جدك للناس، وآمنت بك صيحة للحق حين تأخذ الباطل نزوة الغرور. ودالت دولة خصمك مخضبة الأكف من دماء الأبرياء، يلعنها التأريخ من سوء ما سودت من صفحاته، سيرة ما زالت توقع بين المسلمين حتى اليوم، حتى لكأنه قدر عليها أن تظل لعنتها موصولة للذي تذرّه من رماد خرائبها غلاً وحقداً وضغينة.

وراحت دولة البغي خبراً أسود في التاريخ، دولة تأخذ الناس بالشبهات، وتقيم الحد على الظن، وتأخذ البريء أخذها للمجرم وتسطو على ما بأيدي الناس بالسوط. وتتصيح ببيت المال نهباً. وتشتم التقاة على منابر لم تقم إلا لذكر اللّٰه فما أخزى منابر أمية من منابر ما نطقت أعوادها النخرات إلا بخزي من حملتهم، من كل مليء البطن بالنار، ومتزرر بالشر ومؤجج للفتنة. سنّة سوداء سنّها الأمويون لكل مدلج في الحكم، ودولة معوجة السيرة علمت كيف يكون الانحراف عن الجادة، وعصبة من عصابات الجاهلية أغارت على مأمن الأخلاق وحصن الكرامات والقيم وعاثت فساداً بالتراث الكريم ووأدت كل حي من الضمائر والذمم.

نهضت سيدي أبا الشهداء، تقوّم رأسها المتجبر وخدها المتصعر، وتكسر سوطها الممدود على ظهر الأمة، فخرجت لا متستراً كما تعثر بالمدلجين الجمل ولا خائفاً كما لاذ الآخرون بأستار الكعبة في حزمة من أبناء علي من كل رأس ما انحنى إلا لسجدة، وعين لم تدر إلا على آية، ولسان لم يرسل إلا لهدى ونصيحة ومعروف وإزار لم يشد إلا على ورع وتقى ودين. وكانت بعدها جولتك ومضيت شهيداً تحف بك الملائكة ويرتل الإسلام قرآنه على جدثك وآب الطغاة يواريهم غبار الذل والعار يساقون إلى الحياة الميتة وهم ينظرون. وجئت اليوم أتقصى معالم دولتك، تلك التي أقمتها في فلاة الطفوف فإذا هي في بادئ أمرها قبر ما زاد على كومة من حجارة

وحصى وتراب ثم تستحيل حجارته بعد حين جبلاً من ذهب وحصاه أكداساً من جواهر، وترابه سيلاً من ياقوت، وإذا بميدانها، مجال الخيل بالأمس، يستحيل إلى واد مقدس، حفاة يطوف به الزائرون. . .

يا نهيض الحرة، ويا ضلع علي في كل ما انحنت عليه أضلاعه من شغف بالحق لمليك هواي نفساً أصعده اليوم حباً ودماً يحركني هنا ويقعدني هناك. وإليك هواي روحاً تحوم على رملة أتوسدها في حمى أبيك. أشربت حبكم طفلاً أحبو على ترنيمة من اسم علي وولائي إليك طفلاً تلملم مهدك يد الزهراء وشهيداً تتهادى بنعشك أفواج الملائكة)(554).

ولعل من هذا الاستثناء كذلك ما ينشئه محمد أمين زين الدين من الخواطر في «أذان بلال» وكانت شريحة منه تنعقد على ما يأتي:

(. . . يقول التأريخ: الأذان رؤيا صالحة يراها عبد اللّه بن زيد. ويقول الأئمة من أهل البيت: الأذان وحي يتنزل من السماء فهل لنا أن نصدّق التأريخ إذا لم يعترف بصحته أهل البيت؟ وهل لنا أن نجوز على النبي (ص) أن يعتمد في الأذان على الرؤيا وهو المقيد بالوحي فيما يقول وما يفعل؟

الدين الإسلامي أبعد من أن يؤسس أحكامه على الرؤى مهما كانت صالحة، ومهما كان الرائي عبداً صالحاً. ومن لنا أن نجعل الأذان نوعاً من أنواع الوحي حجب عن محمد ليراه عبد اللّه بن زيد؟ وسواء أكان الأذان رؤيا صالحة أم كان وحياً إلّهياً فقد أصبح شعيرة من شعائر الدين وأصبحت لبلال مكانة جديدة عند المسلمين يوم كلّل جبينه وسام المؤذن الأول واعتمده الرسول أميناً على أوقات الصلاة. يسمع المسلمون صوت بلال في اليوم الواحد خمس مرات ثم لا يزيد هذا التكرار أذانه إلا طلاوة ولا يؤثر في قلوبهم إلا لهفة وشوقاً. وتدول الأيام فيقبض الرسول، وينقطع الوحي، ويختم القرآن وينقطع صوت داعي الأرض لانقطاع صوت داعي السماء. عاهد بلال نفسه أن يترك الأذان وفاء لنبيّه، ولا بد له أن يفي ثم يمر على ذلك العهد ما يمر من الزمان وقلوب المسلمين متعطشة إلى صوت بلال.

وتمرض وحيدة النبي «فاطمة» فيعودها كبراء المسلمين ويأتيها الشيخ الوفي مع العائدين فترحب به ثم تقول: لقد اشتقت إلى صوتك يا بلال فيطرق بلال ثم يبكي.

---

(554) ذكرى الإمام الحسين، مطبعة المعارف، بغداد 1967م، ص 29-31.

إنه اقتراح عظيم على بلال ولكن لا بد له أن يستجيب لأن التي تقترحه هي وديعة النبي في الأمة.

لقد ترك الأذان وفاء لنبيه فليؤذن هذا اليوم وفاء لنبيه أيضاً. ويخرج الشيخ فيشيع النبأ بين المسلمين أن بلالاً سيؤذن هذا اليوم، نعم سيؤذن بلال هذا اليوم ولكن أذانه اليوم غير أذانه بالأمس. يشيع النبأ فتجتمع الأمة وتزدحم كازدحامها بالأمس إلا أن الفارق جلي بين اليومين فإن الدموع لا تشبه الدموع، والخشوع لا يماثل الخشوع.

وبلال ينتظر الوقت وهو مطرق لا يدري أيحسن الأذان هذا اليوم أم لا؟ ويجيل طرفه جولة في السماء فيعرف الوقت ثم يجهد ليؤذن فلا يستطيع! وبعد برهة يرتفع صوته مزيجاً من البكاء والتكبير، وتستحيل المدينة صرخة واحدة يشترك فيها عويل النساء وبكاء الرجال. ويجيء النذير إلى بلال أن وحيدة رسول اللّه قد ماتت فيقطع الأذان وينزل بين الحسرات والدموع)[555].

والواقع أنه لولا إشارة من بعيد إلى مبدأ كبير في العقيدة الشيعية هو عصمة آل البيت لأمكن أن تنسب المقالة إلى كاتب آخر في القطاع السنّي، ثم تستقيم النسبة في غير تكلف أو حرج. وفي المقالة غير هذا من معطيات الانفتاح أن الشيعي يتجاوز هذه المرة فلا يعرّض في حديثه عن بضعة الرسول بالذين استقر في مسلماته أنهم شدّ ما امتهنوها! ومن شواهد هذا الاستثناء كذلك ما يساق في هجرتي الرسول وسبطه من خواطر يعقدها الأزري[556] على معنى المقارنة بينهما فيقول:

(شاءت الأقدار أن تجمع في شهر محرم الحرام تأريخ هجرتين: هجرة النبي عليه الصلاة والسلام من مكة إلى يثرب، وهجرة سبطه الحسين من يثرب إلى كربلاء. ولكلتيهما في البداية سبب واحد.

كان سبب الهجرة الأولى أن النبي (ص) لما قام في مكة بدعوته إلى نشر كلمة التوحيد وتطهير جزيرة العرب من الشرك تألب عليه بنو أمية بزعامة أبي سفيان يريدون قتله فاضطر إلى الخروج منها وكان سبب الهجرة الثانية أن الحسين لما أبى أن يبايع حفيد أبي سفيان دفاعاً عن الحق وإنكاراً على الباطل تألب عليه الأمويون يريدون الفتك به فاضطر إلى النزوح عنها. ولننظر الآن ماذا كانت عاقبة الهجرتين على من كانوا السبب لهما:

---

(555) شعراء الغري، الجزء السابع، 1955م، ص 298-299.

(556) الواقع أن الأزري لم يكن إلى كل التقليد ولا إلى كل التجديد. وقد سبقت إشارة إلى أنه كان من شيوخ الشعر في القطاع.

1 ـ لقد نسفت الدعوة النبوية جميع الدعائم الوثنية في مكة بعد الفتح، وأرغمت الطلقاء من بني أمية على الخضوع والدخول في حظيرة الإسلام مكرهين وكذلك كانت الرسالة التي كتبها الحسين بدمه ليقرأها من بعده كل حرّ أبيّ قد محت معالم الدولة الأموية من الوجود ودكت ذلك العرش الذي أقامه الأمويون على البغي والعدوان.

2 ـ كانت دار الهجرة الأولى يثرب بقعة ذات نخيلات تقع بين حرتين ليس فيهما إلا بيوت كالحظائر يسكنها فريق من الأوس والخزرج فعظمت تلك البقعة ببركة النبي (ص) وأصبحت مدينة مقدسة عظيمة الشأن حتى اختصت باسم المدينة دون سائر المدن، والعالم الإسلامي يعدّ الوفادة عليها كجزء من مناسك الحج. وكانت كربلاء أرضاً وهدة مجهولة الذكر فأصبحت بمصرع الحسين وأهل بيته فيها من المدن المقدسة أيضاً في نظر المسلمين ولم تزل على مر الأيام تغصّ بالوافدين عليها من كل حدب وصوب. وقد أراد الأمويون بعد قتله أن يقتلوا كل حرمة ومنزلة له في النفوس فطافوا برأسه في الأمصار ولكن الأقدار عكست الآية من تلك الإرادة فشيدت للرأس في كل موضع حل فيه مزاراً ينطلق بعلو منزلته ورفيع مقامه حتى في عاصمة الأمويين نفسها، وها هو حرمه في القاهرة لا يقل روعة وجلالة عن الحرم الذي شيد فوق جسده الطاهر. ولو أن قطرة من دمه الزكي سقطت في صقع من الأصقاع لهيأت الأقدار أناساً يقيمون عليها مشهداً يقصده المسلمون للعبرة والذكرى. وهكذا تكون عاقبة كل دم يراق في سبيل الحق الخالص ما دامت الأرض أرضاً والسماء سماء»[557].

لقد كانت «حسينية» الشعر التجديدية تتطور في ظل المتغيرات وتخلص إلى ما يشبه أن يكون من التنديد بمن صنعوا المأساة الدامية بالفعل. وكانت «حسينية» التقليديين تتسع لتنديد يمتد إلى أحداث «السقيفة». ونحن مع «حسينية النثر» في قطاع التجديديين ما نزال كأننا في حسينية الشعر ولا معنى لأن ننفتح على المتغيرات ثم يتأثر الشعر وحده بها دون النثر. ويخيل إلينا أن هذا الاستثناء لا يستقيم حتى يكون فيه استثناء آخر.

ذلك أن سعة القطاع الذي نحاول أن نضبط حقيقته الثابتة في انتمائه إلى التقليد أو التجديد تظل تسمح باستثناء في الاستثناء. لقد كان محمد أمين زين الدين مثلاً

(557) مجلة الغري، العدد الثامن، محرم الحرام 1366هـ-10 ك1، 1946م، ص 202.

تجديدياً ينفتح بوضوح على سماحة المتغيرات في «بلال يؤذن» ولكنه يعود تقليدياً ينغلق على مشاعر طائفية حادة في «نهضة الحسين»! تلك ظاهرة لم يكن منها بد في هذه الدراسة وكان يفسّرها أبداً أن الشخصية المخضرمة التي ظلت طويلاً تتردد بين الانفتاح والانغلاق لا تستطيع أن تصنع أدبها على غرار واحد! وفي «نهضة الحسين» نقرأ الشريحة التالية:

يقول فريق من الذين يعللون التأريخ بالتأريخ إن العداء بين يزيد والحسين يرتفع إلى أسباب متأصلة منذ زمان الجاهلية فقد تكونت بذرة هذا العداء بين هاشم وعبد شمس ونمت بين عبد المطلب وأمية واكتمل نموها وظهر نتاجها على عهد الإسلام حين أضاف إلى مآثر الهاشميين مآثر جديدة يصعب على الأمويين أن يعترفوا بها فأنكروا المآثر وتنكروا للدين!

وهذا تصوير جانبي للعداء المكين، ثم هو لا يصور منه إلا الجانب الأدنى فإن الحسين أبرّ نفساً وأسمى غريزة من أن يكترث لأحاديث الجاهلية وأضغان القبائل إذا هي لم تمس جانب الحق ولم تمس جوهر الدين. أما يزيد فقد أثبتت الحوادث أنه رجل غايات لا رجل مبدأ فهو لم يعتنق الضلال لأنه مبدأ بل لأنه يوصله إلى غاياته، ولو كان الحق، هو الذي يضمن له ذلك لم يتريث عن اتباعه لا لأنه حق بل لأنه السبيل المؤدية إلى ما يؤثر. يزيد رجل غايات لا رجل مبدأ إلا أن يكون الاستهتار مبدأ من المبادئ وتأريخ يزيد كله شاهد على هذه الدعوى.

ليس الدين أقوالاً خاوية تلوكها الألسنة، ولا طقوساً مجردة تعتادها الإرادة ولكنها حكومة تحكم الضمير في باطن المرء وسلطان نافذ المشيئة على ظاهره ونظام يقود المجتمع البشري في مجال الحياة وقوة تخضع المجتمع لذلك النظام فهل تحققت للرسول كل هذه الأماني في دينه الذي قام على تبليغه؟

هل تحققت لمحمد (ص) هذه الأماني وقرآن محمد يقول لأتباعه: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾. هل تحققت لمحمد هذه الأماني وأصحاب محمد تقول عنه في مرضه إن الرجل ليهجر! يقول بعض أصحابه هذا ثم لا يلجمه الآخرون!! أي مبلغ للدين في هذه النفوس أكثر من كونه أقوالاً ترددها الألسنة وطقوساً تكررها العادة؟ أما الأتباع الذين جاءوا بعد ذلك التأريخ فقد

قال في وصفهم الإمام الحسين: (الناس عبيد الدنيا والدين لعق على ألسنتهم يحوطونه ما درت معائشهم فإذا محصوا بالبلاء قل الديانون...)[558].

وشديد الوضوح أن «زين الدين» يندّد هنا بالصحابة والأتباع معاً وإذا جاز أن يتهم الأتباعَ بصحة إيمانهم فقد كان اتهام القياديين من الراشدين بمثل ذلك شديد الصلة بالانغلاق على ثقافة مذهبية شديدة الضيق. نريد أن نؤكد وراء هذا كله أن الحدود ظلت مفتوحة بين مختلف الاتجاهات وأن ظاهرة التسلل عبر هذه الحدود تبقى أمراً معقولاً وقائماً. ولعله من هنا يظل كاشف الغطاء، وعبد الحسين الحلي، والزنجاني، والجزائري، والسماوي، والشهرستاني مجددين ومقلدين بغير تناقض. ويبقى في المقالة الشيعية، أنها كثيراً ما تفقد مسوغ انتمائها إلى المذهب وتعود وقد حملت طابع الحياد.

يقول صدر الدين أحمد من مقالة يخاطب فيها ولده الذي لم يكن قد ولد بعد:

«عزيزي... يؤلمني أشد الألم أنني لا أدري متى أنت تولد فأرى فيه بعضي بل جميعي موروثاً ومنقولاً إليك، فما أنت مني إلا اختصار كائن حي يضم في حدوده صفوة خصائصي وعصارة مواهبي ومزاياي. فأنا أنتظر إيجادك من نفسي كما لو كنت أنا سأوجد إيجاداً من نفسك. ولئن وجدتني قد أحرجت إيتاءك واستقدامك فليس الذنب ذنبي وإنما هو ذنب هذا المجتمع المتعنت الذي استشف قسري وإملاقي فأبعد عني الزوجة التي بها أنا أكتمل، ثم أنت بنا تكتمل من بعده إنني لأعتذر إليك من إبقائي إياك مكفوفاً في طيات نفسي طيلة ثلاثين سنة فلم أرَ وجهك ولم أنصت إلى نغمات صوتك ونبراته، ولكن ثق أعمق الثقة بأني كنت ولا أزال أتشبح خيالك في ذهني وأتنسم أنفاسك في قلبي وأستشعر عروقك تصب نسيسها في عروقي النابضة بأمل لقياك. ها أنت ذا منتشر هنا وهناك في كياني وتطل على الناس من مراصد حواسي كأنك تريد أن تستقصي منهم ما تستقصي وتدرس سلفاً أفكارهم وأطوارهم حتى إذا ما حللت بينهم حللت اجتماعياً غير مستوحش بليد. ولدي... لا بد أنك سوف تولد ولادة الماء من الغمام وسوف تنمو نماء الزهر في أحضان الطبيعة ويا ما أسعدني يوم تولد فتضيف وجودك إلى وجودي وتضاعف كياني ما تضاعف كيانك الغض في حقل الحياة. إن الأيام تمرّ على قلبي جافة لافحة كأنها إذ فرغت من أيام

---

(558) في الرابطة الأدبية، النجف 1956م، ص 94-95.

عمرك امتلأت بفراغ أيامي منك فهي عندي جافة بدونك بقدر ما هي طرية عند الناس بأيام أبنائهم ولكن لا مناص لي مما لا مناص منه وحسبي الآن ـ عزاء العوض عنك ـ أنك تنساب في دمي وتشدو في سمعي وتمرح في أرجاء ذهني وتسيح. وليتك تعي ولو بعض الوعي كم أنا مشوق إلى رؤيتك وأنت تلعب فألعب لعبك أو تتواثب فأتواثب معك أو تنفلت مني مرحاً ودلالاً فأعدو وأعدو وراءك حيث لا بد أن أمسك بك فتبعث حينئذ من حنجرتك الصغيرة المحبوبة زقزقة الهناءة الدافقة من رئتيك الدافئتين. آه ما أقفر حياتي إذا ظلت هكذا خالية من عواطف الأبوة السعيدة ومن معاني البنوة العاطرة الزاهرة الفيحاء. إن آمالي فيك لغزيرة كثيرة ولعل أهم ما يعنيك منها ويعنيني أمر تربيتك وإنشائك، ثم صياغة مواهبك في أتقن ما أتصور من مثال ولقد أعددت نفسي من أجلك إعداد الجندي نفسه لكسب النصر وتحقيقه، غير أني أخشى عليك الآفات، آفات المجتمع الوبيل المتنكر لسياسة العدل والتضامن والوئام... وإلى اللقاء يا مناي»[559].

ويخيل إلينا أننا هنا بصدد وجدان يتميز بالنقاء، وما يتدفق في تأملاته وخواطره من حيوية وصدق لا يجوز أن يربط بغير انتماء واحد هو انتماء الإنسان لإنسانيته حسب ما نريد أن نقول: إن «إلى ولدي الذي لم يولد بعد» مقالة يمكن أن يوقعها أي محسوب في العراق على قطاع الأدب الجيد بغير شروط.

ومن المقالة التي تفقد خصيصتها المذهبية وتعود بغير انتماء إلا انتماء العقيدة السياسية ما ينشئه الدكتور عبد الرزاق محيي الدين في «الدين والقومية والاشتراكية العربية» وفي شريحة من ذلك يؤكد كاتب المقالة أن «ثلاث قضايا تشغل بال العالم العربي في كل أقطاره، بل تشغل بال سكان المنطقة من عرب وسواهم على اختلاف أديانهم وقومياتهم ومكانتهم من طبقات المجتمع عمالاً وأصحاب رؤوس أموال، تشغل بالهم إلى الحد الذي يثير الخلاف والانقسام ويخيل لهم معه ألّا إمكانية للجمع بين هذه القضايا الثلاث على صعيد، والأشرُّ منه هذا التفريط في بعضها حيث يراد التمسك بمعنى. فالتمسك بالدين يفضي حتماً في نظر كثير من الدعاة له والواقفين عند ما يتراءى لهم من نصوصه إلى الإطاحة بالقومية، ويقضي حتماً وبدون تردد بمعاداة الاشتراكية باعتبارها منهجاً جديداً من وضع البشر وليست من وحي السماء.

والاعتزاز بالقومية والإخلاص لها يستدعي في نظر جمهرة من القوميين ـ وبخاصة

---

(559) مجلة «الغري» النجفية، العدد 3، 4، السنة الثامنة، 1946م، ص 13.

الناشئون منهم ـ التهويل من أمر الدين أو العمل للقومية بعيداً عن أي التزام ديني أو وقوف عند مباحاته ومحظوراته. والاشتراكية العربية متهمة بالاقتباس من الاشتراكية المادية وبأنها جناح من أجنحتها وإن تك في ذات الوقت محاربة من «الماديين الماركسيين» وهي تحاول جهدها أن تقنع الناس بأنها عربية لا «بلشوية» وروحية لا مادية وبأنها تجسيد عملي لنصوص الشرائع السماوية وروحها. وهي لجدتها فلسفة ونظاماً، لم تستطع أن تثبت استقلالها وخلوصها من المبادئ المادية البحتة، ولم يسعفها وجودها الناشئ بإقناع الجمهرة الغالبة من القوميين والدينيين بأنها تجسيد لأماني الجبهتين في الحرية والاستقلال وفي استيحاء الروح الإنساني عند توزيع الثروات والفرص بين الناس وبين أولاء وأولئك يأخذ سوء الفهم وسوء القصد سبيلهما إلى التضليل وإلى توسيع شقة الخلاف. ولم يقم كاتب واحد يفصل بين هذه القضايا بروح موضوعية موسومة بالقصد والبراءة والاعتدال، باحثة نقط الالتقاء ومواطن الاختلاف ليخرج على الناس برأي يكون فيه الشخص قومياً ودينياً واشتراكياً في آن واحد أو برأي مقنع هادئ يزيل البلبلة ويرفع اللبس فيأخذ بالناس إلى واحد من الثلاث: الدين أو القومية أو الاشتراكية في قناعة وإيمان.

وسأتحدث عن كل واحد من القضايا الثلاث بروح المتجرد وسبيل الباحث فإن وفقت في العرض وفي الاستنتاج فذلك أبقى وإن لم أبلغ قصدي من القناعة والإقناع فحسبي سلامة القصد من ذاك[560].

ثم يمضي كاتب المقالة في حديثه عن الدين والقومية ويرجئ الحديث عن الاشتراكية العربية إلى عدد آخر من المجلة. وفي الشريعة التي تخيرنا استعراضها من المقالة يلاحظ أن الدكتور عبد الرزاق محيي الدين يحتك بقضايا كان يبدو أنها يومئذ قضايا الساعة. والحق أن الصراع كان عنيفاً جداً بين اليسار اللاقومي واليمين القومي، وكان القوميون يحاولون جاهدين أن يؤكدوا إنسانية قوميتهم بما يضاف إليها من رؤية تنعقد على ما يعرف في حلول القوميين لأزمة الاقتصاد الطبقي بالاشتراكية العربية. على كل حال يمكن أن تنتمي المقالة إلى قومي متقدم أي قومي متقدم لولا أن في الأسلوب ما يوثق عراقة الانتماء إلى البلاغة ويشير إلى خصائص تصل المقال بصانعه حقاً، ذلك أن الدكتور عبد الرزاق محيي الدين ـ في رأينا على الأقل ـ رأس مدرسة في التعبير البليغ تشي بصاحبها أبداً.

---

(560) مجلة «الكتاب» التي كانت تصدرها جمعية الكتاب والمؤلفين العراقيين، العدد الثاني، السنة الأولى، 1962م، ص 63-64.

ولعل من المقالة الشيعية المحمولة حملاً لفظياً على الانتماء إلى المذهب ما نقرأ لسلمان الصفواني تحت عنوان «نريد اطمئناناً» ونجتزئ منه في سبيلنا إلى تأكيد ما نحن بصدده بالشريحة الآتية:

(لا جرم إذا رسخ الاعتقاد في أذهان الجميع أن المدارس «معامل خاصة» صادراتها موظفون لدوائر الدولة فقط، وأن الشهادة المدرسية كالعلامة الفارقة التي يلصقها التجار على أنواع بضائعهم ثم هي بعبارة أخرى «جواز توظيف» ليس غير! ومع هذا فمن يضمن ذلك للعدد الكبير الذي يخرّج في كل سنة من المدارس؟ ووظائف الدولة محدودة من جهة ووقف على الأقارب والمحسوبين من جهة أخرى! ذلك ما يوحي القلق وعدم الاطمئنان ثم هو مصدر الخوف من المستقبل المجهول، تجد ذلك مرتسماً على ملامح طلابنا على العموم حيث تلمس اليأس والقنوط مالكاً عليهم زمام مشاعرهم يصارحونك به ويشكون منه إليك. إنهم يريدون اطمئناناً وكلنا يطلب الاطمئنان وينشده فلا يقف له على أثر في مناحي حياتنا العامة. ولا ريب في أن هذا الشعور المضطرب يدفع الإنسان إلى التفكير الحاد في الوسائل التي قد تؤدي إلى الخروج من هذا المأزق. وقد يكون في هذا النوع من التفكير الثائر ما يحمل الإنسان على الصعاب يستسيغها ويتحمس لها ظناً منه أنه يتخلص بهذا من شر ما هو فيه.

قال لي أحد الطلاب: «يجب على المسؤولين أن يوفروا لنا وسائل الحياة السعيدة وأن يستلوا من نفوسنا هذا اليأس القاتل لنعيش عيشة الأحرار الهانئين فإذا عجزوا عن تحقيق ذلك وجب عليهم أن يرموا عبء المسؤولية عن عواتقهم وينتحوا جانباً ليتقدم الشباب بدوره إلى ميدان العمل يفتح لنفسه بنفسه طريق الحياة».

وزاد آخر على هذا قائلاً:

«إنهم لا يستطيعون أن يأتوا بنا ثانية إلى الحياة لهذا يجب أن نأخذ نصيبنا موفوراً من متع العيش ولذائذه ما دمنا في مقتبل العمر وربيع الشباب. أما أن يفرحوا ونحزن، وينعموا ونشقى فذلك لا نصبر عليه ولا نسكت عنه». وقال الجميع: نعم، نعم لن نصبر عليه أبداً)[561].

---

(561) مجلة «الاعتدال» النجفية، العدد الأول، السنة الثانية، 1934م، ص 23-24.

واضح أننا مع الصفواني بصدد نقد سياسي يتخذ موضوعه من المنهج الرديء في قطاع التعليم، حتى إذا صح عنده أن الوظيفة ـ وهي أسمى غاياته ـ حكر على طبقة دون طبقة لمح إلا ما لا مفرّ منه في عملية التصحيح وهو اللجوء إلى الثورة. ثم يقع في الشريحة ما يشير إلى تأثر بالبراغماتية، وكان يبدو أن الكاتب وهو يجريها على بعض ألسنة الشباب يريدهم أن يقتنعوا بها. وهنا أيضاً كما هناك يلاحظ أن الانتماء إلى القطاع الشيعي انتماء لفظي وهو على الحقيقة لا يعني شيئاً.

ومن شواهد المقالة المحايدة كذلك ما يسوقه الدكتور مهدي المخزومي من خواطر في «دلالة القافية» رداً على أديب حلبي كان في حديث له يخلط بين القافية والروي ويحملهما أكثر مما يستطيعان من تأثير في قصيدة الشعر. يقول المخزومي في هذا الصدد:

(طلع علينا أديب حلبي يقصّ في مجلة الأديب في جزئها الثامن من سنتها الخامسة قصة دلالة القوافي أو قصة إحساس في دلالة القوافي كما رغب أن يكون موضوع حديثه. عالج تأثير القافية معالجة مبنية على الذوق إلى حد بعيد، ولعل الذوق أن يكون هو المرجع الأول والآخر في هذا الباب. وهو على حق في اعتماده على دلالة الذوق لأنه لن يجد من يحدّ له تأثير القافية حداً علمياً منطقياً فالقافية والوزن لا يخضعان لحكم قوانين العلم والمنطق ولا يعترفان بها لأنهما يرجعان إلى أصل من الذوق السليم والإحساس المرهف اللذين ينموان عادة في الإنسان بطريق الممارسة للفنون والشعر وحفظ المختارات منه وفهم معاني هذه المختارات.

لقد اختار هذا الأديب لحديثه قطعاً من الشعر الجميل مختلفة موضوعاتها من حيث الغزل والوصف مختلفة أجواؤها من حيث الرقة والجزالة ثم أرجع ذلك الجو الرقيق أو الجزل إلى ما يشيع في القافية من رقة وجزالة. واستمر يتنقل من قطعة إلى أخرى وهو يظن كل الظن أن القافية هي التي بثت الرقة في القطعة حيناً والجزالة فيها حيناً آخر وذهب به ظنه بالفوز في إخضاع هذه القضية الذوقية إلى أن يسم صاحبه الذي أعجب بقصيدة لأبي صفوان الأسدي بميسم الغفلة لأنه أعجب بهذه القصيدة ووقف به إحساسه الدقيق عند القافية يحس منها أنها تقلقه حين يستمر في قراءة القصيدة وأنها تنغّص هذا الانسجام الشعري البديع الذي تضفيه على نفسه نفس أبي صفوان لأن هذه القصيدة مبنية على الألف المقصورة كما جاء في مقطع منها يصف فيه الشاعر الصقر:

ترى الطير والوحش من خوفه حواجز منه إذا ما اغتدى

فبات عذوباً[562] على مرقب ... بشاهقة صعبة المرتقى
فلما أضاء له صبحه ... ونكّب عن منكبيه الندى
وحتّ[563] بمخلبه قارتاً[564] ... على خطمه من دماء القطا
فصعد في الجو ثم استدار ... وطار حثيثاً إذا ما انصمى[565]
فآنس سرب قطا قارب ... شفا مَنْهلٍ ما مَحَتْهُ الدِّلا
فأقعص منهن كدرية ... ومزق حيزومها والحشا
فطار وغادر أشلاءها ... تطير الجنوب بها والصبا

تلا هذه القصيدة عليه وأبدى رأيه في القافية ولكن أديبنا نظر إليه بحنق كما لو أنه كان قد سبّه على حد تعبيره، ثم قال له: «أجمل ما فيها هذه الألف الخشنة الجافة المقصورة». إن أديبنا قد خلط بين القافية والروي ونسي الفرق العظيم بين هذين المصطلحين. فالقافية هي الكلمة التي ينتهي عندها البيت من الشعر والروي هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة. إن صاحبه لم يستسغ ـ وحق له ألا يستسيغ ـ هذه الحروف المختلفة التي سبقت الروي في قصيدة أبي صفوان لأنه لم يعترف باستقلال هذا الروي «وهو الألف المقصورة» استقلالاً من شأنه أن يربط القصيدة ربطاً فنياً محكماً، وكأنه أراد أن يبدي له إعجابه بما تضمّنت القصيدة من صور جميلة وأن يظهر له اشمئزازه من هذه القافية القلقة من حيث الجرس الموسيقي لعدم انسجام حروفها وانتظامها في روي قوي يشبع الذوق ويروي العاطفة. إن إعطاء القافية أو الروي كل هذا الأثر لهو مغالاة في تأثيرهما. إن للقافية والروي تأثيراً لا ينكر في جمال لفظ البيت وصوته وموسيقاه، ولكن لا ينبغي أن ننسى تأثير البيت ومساهمته في ذلك الجمال وتلك الموسيقى لأن البيت وحدة موسيقية فنية لا تكاد تتجزأ وأن المهم في جمال هذه الوحدة الصوتية الفنية هو القابلة الخاصة في نفس الشاعر. هذا مع أن هناك هنات أخرى منها هذا الإعجاب الشديد بما لقافية هذه الأبيات التي هي لعمر ابن أبي ربيعة من جمال ومن تأثير بالعقول والألباب:

فلمستها فلثمتها فتفزعت ... مني وقالت من؟ فلم أتلجلج

(562) عذوباً: أي تارك الأكل من شدة العطش.
(563) حتّ: أزال بالحك.
(564) القارت: اليابس، والخطم: المنقار.
(565) انصمى: انقض.

قـالـت وعـيـش أبـي وحـرمـة إخـوتـي لأنـبـهـن الـحـي إن لـم تـخـرج
فـخـرجـت خـوف يـمـيـنـهـا فـتـبـسـمـت فـعـلـمـت أن يـمـيـنـهـا لـم تـحـرج
فـلـثـمـت فـاهـا آخـذاً بـقـرونـهـا شرب النزيف ببرد ماء الحشرج[566]

مع أنك لو قرأت هذه الأبيات وأنعمت النظر فيما لها من جمال ساحر أخاذ لأرجعته إلى روح ابن أبي ربيعة المرح الخفيف وإلى شاعريته الساحرة الجذابة ثم إلى هذا التصوير الجميل الذي طبع به شعر صاحب الثريا وأدركت أن روح ابن أبي ربيعة وشاعريته وتصويره كل أولئك غطى على خشونة هذا الروي الذي لو جاء مع أرق المعاني لجاءت وفيها ما يشبه الحشرجة التي تشوِّه النبرة الرقيقة والبحة التي تشوِّه الصوت الرخيم. وهناك غير ذاك من هنات تدل على أن هذه الفكرة لم تحظَ من الاختمار بما يؤهلها لأن تكون فكرة أدبية ناضجة)[567].

وبالرغم من أن هذه المقالة لا يصنعها إلا موفور الحظ من الثقافة والقريحة والذوق فإن الانتماء إلى المذاهب وحده عاجز عن أن يصنع مقالة من هذا النمط العالي، بل لا معنى على الإطلاق لأن يربط بين صنع هذه المقالة وخصيصة مستقرة في المذهب، أي مذهب!

لقد كان ممكناً جداً أن تكون طاقة أدبية بحجم طاقة المخزومي كماً ونوعاً ولو بعيدة عن القطاع الشيعي جديرة بأن تصنع هذه المقالة جملة وتفصيلاً.

ومن هذه المقالة كذلك ما يسوقه محمد جواد رضا في «أصحاب الأفكار» من خواطر يعرضها على النحو الآتي:

(يتحدث مكسيم غوركي «في بعض مواقف روايته الأم» فيصف كيف كان يتسلل في ثيابه الممزقة وأطماره البالية إلى بعض المزارع الراقدة في ضاحية من ضواحي موسكو ليلتقي هناك هو وزمرة من أصحابه برجل من المبشرين بالمبادئ الاشتراكية قبل الثورة بوقت طويل ليشرحها لهم في نفق مهجور تحت بيت فلاح عتيق ثم يقول: إن عيون الحكومة كانت تتلصص حولهم كل غدوة ورواح حتى لتضطرهم أن يتفرقوا في سبل كثيرة طويلة يضربون فيها بغية تضليل هاتيك العيون قبل أن يجتمعوا في ذلك النفق المهجور الذي كانوا يحلون فيه على الأرض الرطبة يتنفسون من الهواء العفن ومن تحتهم تداعبهم الحشرات مداعبة ثقيلة أثناء تلقيهم دروسهم في الاشتراكية على يد ذاك

---

(566) الكوز الرقيق يبرّد فيه الماء.

(567) مجلة «الغري»، العددان 3، 4ن، 1946م، ص 13.

الداعية الأمين. على أني لم أكترث لهذا كله ـ يقول غوركي ـ وإنما الذي بقي يرن في أذني خلال أربعين عاماً بعد تلك الأيام عبارة سمعتها من رجال البوليس ذات يوم وأنا أعبر بهم إذ أشار إلا أحدهم هامساً «ها هو ذا واحد من أصحاب الأفكار» ومنذ ذلك اليوم آمنت بأن المعركة التي أخوضها هي معركة بين «أصحاب الأفكار» وقوم لا أفكار لهم. والغريب ـ يقول محمد جواد رضا ـ أي أنا الآخر لم أستطع أن أنتزع من ذاكرتي خلال ثماني سنوات مضت على قراءتي «الأم» هذه العبارة التي تحرك بها لسان جاسوس لتبقى رمزاً حياً على الصراع بين كل حياتين مصطرعتين: هذه تنهد وتنهار بتفسخها وانحلالها وتلك تشتد وتستقيم بما تحمل من مثل عليا تفتح طريق التطور أمامها. وهكذا أبداً كانت إرادة التأريخ فما عرف أن شعباً من الشعوب استطاع أن يخطو خطوة منتجة في طريق التطور قبل أن تقوده إلى النصر طبقة من أصحاب الأفكار هؤلاء الذين يعرفون معنى الحرية ويقدرون لذة التضحية في سبيل منحها لملايين المستضعفين في الأرض كذلك لم يعرف أن شعباً من الشعوب استبدت به النكسة بعد حركة تحرر جبارة وعلى رأسه طبقة من أصحاب الأفكار فلقد كانت كل هاتيك النكسات متحدرة عن التفسخ الذي يصيب هذه الطبقة فيمنعها عن الإبداع.

والآن ألا يصح أن نتساءل باعتبارنا شعباً انتكس بعد جهاد طويل استتبع تضحيات كباراً أين تكمن علة الانتكاس في حياتنا؟ أهي كامنة في عدم ظهور طبقة أصحاب الأفكار أم هي كامنة في ظهور هذه الطبقة ثم في تفسخها السريع كأنها اللحم المعلب يسعى العفن إليه بمجرد دخول الهواء إلى الصفيحة التي كان قد حفظ فيها؟)[568].

فماذا في هذه المقالة من أفكار تصلها بالتشيع وحده ثم لا تصلها بغيره من المذاهب الأخرى التي شدّ ما انفتح أبناؤها على مثل هذه الحقائق السياسية في مطلع الخمسينات؟

وفي «الخاطرة» يلاحظ أننا نظل مع الانطباعات التي كنا نسوقها عن المقالة إلا إذا كان من هذه الانطباعات ما لا تطيقه طبيعة الخاطرة، ويبقى في أبرز خصائصها أنها ومضة ذهن غنائية لا تحتمل الاتفاق أو الاختلاف[569] وفي «أذن وعين»[570] لسلمان

---

(568) دعبل، نحو الثورة الفكرية، بغداد، بلا تاريخ، ص 19-20.

(569) عز الدين إسماعيل، الأدب وفنونه، ص 251.

(570) عنوان ثابت كان سلمان الصفواني يتنقل به بين الصحف ويكتب تحته خواطر عميقة الصلة بحياة الناس ويمكن الاطلاع على أمثلة منها في جريدتي «اليقظة» و«الساعة» البغداديتين.

الصفواني، و«في التيار»[571] لمهدي القزاز ضروب من هذه الخاطرة تخرج أحياناً على ما استقر في حقيقتها إلى ما يشبه أن يكون من حقيقة المقالة.

3 ـ في إطار الخطابة

ويلاحظ هنا أن العراق كان يتخلف تخلفاً شديداً وكنا من قبل نؤكد هذه الحقيقة ونحن نتحدث عن هذا الضرب من فنون النثر في قطاع التقليديين. والحق أن الخطابة في غير العراق من البيئات العربية التي سمحت ظروفها بأن تنشط مبكراً في التعبئة لتحقيق وجود متحرر من التبعية والتخلف كانت تقطع شوطاً بعيداً في سبيلها إلى نهضة حقيقية، وكان ذلك يتم على أيدي الطليعة من خطباء مصر والشام من أمثال مصطفى كامل وعبد الله النديم وسعد زغلول والريحاني ونيقولا فياض وميخائيل نعيمة. وقد ظل يلاحظ في أسباب تخلفها في العراق أن مناخ الفترة إلى الحرب الثانية على وجه التقريب وإن بدا أنه مناخ خطابي محض فإن وراثة الحس المنفعل أبداً بالشعر كانت تحصر الخطابة في حدود شديدة الضيق وتفسح للقصيدة في هذا المناخ أن تنشط على كل جبهات التعبئة حتى إذا كنا وراء هذه الحرب تكون وسيلة الإعلام المتطورة قد أوشكت أن تلغي وظيفة الخطابة في مجتمع انتهى إلى مستوى من الثقافة لا تعود تجدي في إقناعه كلمة غنائية مرتجلة بقدر ما تعود تقنعه كلمة منطقية مكتوبة تستطيع على كل حال أن تتميز بخطابية مؤثرة.

ثم يلاحظ وراء هذا وذاك أن ازدواجية اللغة وفيها تنخذل الفصحى وتستشعر جفاء الألسنة حتى في قطاعات المنذورين لها بحكم الاختصاص تجعل من نهضة الخطابة أمراً يكاد يكون مستحيلاً. ولم يكن هذا قاصراً على الشيعة وحدهم وإنما كان ظاهرة تلاحظ في الخطابة بعامة. ولكن ذلك لا يعني أن المجددين في القطاع الشيعي لم يتركوا آثاراً في هذا الفن. ففي الندوة البرلمانية بخاصة كان الأحرار من ممثلي القطاع، روحاً لا نصاً، يرتجلون شرائح خطابية بارعة، وفي طليعة هؤلاء الشاعر النجفي الكبير محمد باقر الشبيبي. وقف في الرابع من الشهر الأول من عام 1936م تحت قبة البرلمان يهاجم عهد ياسين الهاشمي ويقول:

---

(571) وهذا أيضاً عنوان ثابت كان المرحوم مهدي القزاز يتنقل به بين الصحف ويكتب تحته خاطرة جريئة شديدة الصلة بالحياة الأدبية ويمكن الاطلاع على نماذج منها في جريدتي «الساعة» و«البلاد» البغداديتين.

(نحن الآن يا سادتي في وضع لا نحسد على مثله! فأي شيء عندنا يدعو إلى الابتهاج؟ أوضعنا السياسي وهو قائم في مهب الريح تعصف به المطامع وتقصف به الأهواء والشهوات؟ أم وضعنا الاجتماعي وهو من أسوأ الأوضاع؟ فأين النقابات وأين الجمعيات المنظمة والأهداف السامية والمثل العليا والخلق القويم؟ وأين الوحدة ومبادئ العدل؟ أم وضعنا الاقتصادي وموارد الثروة بأيدي المحتكرين من الشركات الأجنبية والمرابين أصحاب رؤوس الأموال! لا يكفي يا سادتي أن يعيش رجال الدولة وحدهم وينعموا بخيرات هذه التربة وحدهم وتسنّ القوانين لهم وحدهم. ولا يكفي أن تكون العاصمة قبلة المسؤولين وحدها فالأمة ليست رجال الدولة وكبار الموظفين... والعراق ليس العاصمة وحدها!! من هو (أبو الشعب) الذي ينشئ الحياة ويبني[572] أين هو؟ أبو الشعب يا سادتي هو الذي يحنو عليه ويحمل نهضته ويقوده إلى مواطن الجهاد ويحقق أمانيه القومية فالشعب العراقي لم يجد إلى الآن يا سادتي ذلك الوازع الذي يجمع الشمل ويلمّ الشعث وينسق الرأي العام ويقضي على عناصر الدجل والشعوذة. فالأبوة هذه لم تخلق بعد... قد تخلق في شخص الهاشمي وقد تخلق في شخص آخر من يدري! فالهاشمي كما نعرفه نحن لا يقبل أبوة وهمية يدعى بها في حالة وجوده في الحكم وتنتزع منه حين يعتزل المسؤولية.

تحدث النكبة بعد النكبة والأزمة بعد الأزمة والسياسة واحدة والاتجاه واحد. نكب الفرات في أيامنا هذه بالفيضان فطغى على حاصل (الشلب)[573] وأتلف القسم الأكبر منه وخرّب كثيراً من ملاجئ الفلاحين فماذا عملت وزارة الإصلاح؟ ومن المؤسف يا سادتي أن البلاد إذا تمردت على سياسة الإهمال رميت بتهم الخيانة والهدم والتخريب واللّه يشهد والناس أن سياسة الأهواء والشهوات هي الهدامة المخربة. أربعة عشر عاماً عبرناها في ظل التشكيلات فهل حدث فيها ما يدل على تقدم البلاد وانتعاش أحوالها؟ وهل شعر الناس ما عدا الذين يستهلكون أموال الأمة بأنهم يعيشون في ظل حكومة وطنية قومية؟

كلا يا سادتي، إن شعور الناس يدل على خلاف ذلك، أما علة شعور الناس بهذا

---

(572) أطلق هذا اللقب الصحافي روفائيل بطي على السيد ياسين الهاشمي في جريدته «البلاد» وسمّى وزارته «وزارة الإصلاح». الشاعر الثائر محمد باقر الشبيبي، هامش رقم 1، ص 82.

(573) يطلق في العراق على الأرز قبل أن يستحصد.

(574) م. ن، ص 81-84.

النفوذ فإنها تعود إلى السياسة المتبعة، والسياسة المتبعة مزيج من سياستين باليتين: سياسة العهد التركي وسياسة الانتداب. فإذا كان الحكم الوطني يقوم على هاتين السياستين العتيقتين فإن مسافة الخلف بين الأمة والحكومة ستتسع يوماً بعد يوم فأنا أدعو رجال الوزارة الحاضرة إلى التفكير بعواقب هذه السياسة وإلى إمعان النظر في الوضع الراهن واتخاذ تدبير حازم لحل المشكلة بين القصر والكوخ. بين طبقتين: طبقة حاكمة لها كل الغنم، وطبقة محكومة عليها كل الغرم. وإذا قلت الإصلاح فإني أريد به العدل الاجتماعي موزعاً على أفراد الأمة على السواء)[574].

ومرة أخرى يقف الشبيبي خطيباً تحت قبة البرلمان ليردّ على تهمة التناقض في موقفه من ياسين الهاشمي[575] فيقول:

(نحن في هذه القاعة فريقان: فريق ينتقد سياسة الحكومة على ضوء الإصلاح وفريق يتطوع لتأييد الوضع القائم على غير هدى. والتطوع في هذا السبيل إسفاف تأباه الحياة النيابية وتأباه التربية السياسية وتأباه الحياة الفكرية وكرامة النواب.

ألمحت في خطابي السابق إلى وضع الدولة وحال الأمة وأشرت إلى أخطاء السياسة المتبعة وعلل الحكم الحاضر واستطردت إلى ذكر الأبوة التي نحتاجها في بناء نهضتنا فكان جدل وكان تعريض. لم أختلف يا سادتي في خطبتي في هذه القاعة عن تلك الخطبة التي ألقيتها قبل أربع سنوات في ندوة حزب الإخاء الوطني التي ضبطت وسمّيت (خطبة البيعة)[576] فأنا بايعت زعيم المعارضة يومئذ على أن يمشي في ظل الأمة ويعتصم بمبادئها وأهدافها. فبيعتي كانت بيعة مشروطة...

من مصائبنا يا سادة أننا إلى الآن لم نجرؤ على مصارحة المسؤولين وانتقاد سياستهم ومجابهتهم بالحقائق لأن روح العبودية متأصلة في هذا الجيل، فالنفوس الضعيفة مطبوعة على الذل والخوف ومطبوعة على التزلف والانقياد... فلنترك هذه

---

(575) كان محمد باقر الشبيبي قد أقر من قبل بزعامة للهاشمي مشروطة بالعمل لخير الوطن وتنظيم صفوف الشعب.

(576) كان حزبا «النهضة» و«الوطني» اللذان يمثلان المعارضة يومئذٍ قد اندمجا في حزب واحد عرف بـ «حزب الإخاء الوطني» وقد انعقدت رئاسته لياسين الهاشمي. وفي أول اجتماع للحزبين بايع الشبيبي رئيسه بالزعامة المشروطة بخطاب عرف بخطاب البيعة.

(577) الهلالي، الشاعر الثائر، ص 85-86.

الدعايات إذا كنا أوفياء للأمة ولننصرف إلى معالجة مصائبها ومعالجة ما تنوء به من الأرزاء ولنكن جريئين على بيان الواقع في كل الظروف)[577].

وكان «سعد صالح» السياسي النجفي المعروف ورئيس حزب الأحرار من ألمع الخطباء في الندوة البرلمانية وخارجها. يقول في شريحة من خطبة يعقدها على ضعف المجالس النيابية: «لو فتشنا عن علة تأخير البلاد العربية لوجدناها في تلك المجالس التي تسري عدوى مرضها إلى جهاز الدولة مع مرور الأيام. وقد أدى ضعفها إلى فقدان المحاسبة والهيمنة على أعمال المسؤولين فكثرت الأغلاط في السياستين الداخلية والخارجية وشاعت الفوضى في الأخلاق السياسية وكادت تضيع المقاييس التي تقاس بها أقدار الرجال وأعمالهم وعمَّ الاستهتار طبقة كبيرة من ذوي المناصب حتى أصبحت الاستقامة ضرباً من الغباء والبلادة»[578].

وفي شريحة أخرى يعقدها على مفهوم الحكم في العراق فيقول:

«في مقابل الخسائر التي حلّت بالفضائل وضعضعت من كيان الدولة وفتحت جروحاً في جسم الأمة تهيأت فرص ذهبية لنفر من الناس انتهزوها من ضعف الحياة البرلمانية وكم الأفواه، ثم طالت بهذا النفر الأيام فنسوا أن هناك أمة لا تستسيغ هذه القيود والأغلال وظنوا أنهم الأمة. وما دام الميدان خالياً من كل معترض فليدّعِ كل واحد من هؤلاء أنه زعيم الأمة المطاع وقائدها الباسل تسير الأمة خلفه وتقف حيث يقف وما دامت هناك أقلام مأجورة فليتخذها شاهداً على صحة دعواه»[579].

وبالرغم من أن الشبيبي في هذا الإطار يتفوق على زميله عمق تفكير وقوة تعبير فقد كانا معاً يمثلان على كل حال معارضة تتفايض حماسة في سبيلها إلى قيم خيرة ومجتمع متناسق. وسلمان الصفواني هو الآخر من الذين كانوا يرتجلون كلمة التوجيه وخطاب التعبئة في المناسبة الاجتماعية والمناسبة الدينية ثم يصدر الناس عنهما وقد انفعلوا بهما فكرة متحررة وعاطفة صادقة وعقيدة صلبة. وقف مرة في حفل حاشد يستخلص العبرة من «عاشوراء» ويوجه الناس إلى الخروج بمؤتمراتها الشعبية من البكاء والتباكي إلى ما هو أعود على الأمة بالنفع ويقول:

(أيها السادة: ثلاثة عشر قرناً مرت على ذكرى سيد الشهداء وها هي خالدة في

---

(578) شعراء الغري، الجزء الرابع، 1954م، ص 122-124.

(579) م. ن، ص 124.

(580) مجلة «الغري» النجفية، العدد الخاص بالحسين من السنة الثامنة، كانون الثاني، 1847م،

الأذهان متجددة مع الزمان، وستبقى هذه الذكرى المجيدة كذلك مخضلة بالدموع مخضوبة بالدماء ما بقي على وجه الأرض ناس يمجدون الفضيلة ويقدسون الحرية ويكبرون البطولة ويحبون الحق والكمال على أنه مهما أوتينا من فصاحة في القول وبلاغة في البيان فلن نستطيع إيفاء هذه الذكرى حقها من الدرس والتمجيد. وبعد فماذا أريد أن أقول؟

يحضرني أيها السادة في هذا المقام مقال كتبه المستشرق الفرنسي غوستاف لوبون قال: حضرت أحد مجالس التعزية في الهند فسمعت الخطيب وهو على المنبر يقول: أيها الناس إن سيدنا ومولانا ومقتدانا أبا عبد اللّه الحسين قد ضحّى بنفسه وعياله وماله ولم يعطِ بيده إعطاء الذليل ولم يفر فرار العبيد، وإنما آثر المنية على الدنية فعلمت أن الخطيب يلقي على القوم درساً بليغاً في الوطنية. إنه يقول لهم: يا أهل الهند إذا أردتم أن تكونوا أحراراً في بلادكم وألاّ يكون لأجنبي سلطان عليكم فاقتدوا بمثل هذا الرجل العظيم والإمام الكريم. ثوروا في وجه الظلم كما ثار وضحوا من أجل المبدأ والكرامة كما ضحى، ولكن الخطيب والسامعين لم يفهموا هذا المعنى وكل ما قصدوا إليه في مجالس التعزية هو أن يبكوا ويتباكوا ليكون لهم ثواب ذلك في الآخرة وهم يجهلون أن لكل عمل مادي نتيجة مادية في الحياة مضافاً إلى النتائج الأخرى، فاجتماع عدد كبير من الناس في مجلس واحد لغرض واحد عمل مادي يجب أن تكون له نتائج مادية أيضاً. إن مجالس التعزية مؤتمرات فعلية مجانية، مؤتمرات شعبية يحرص الغربيون على أمثالها فلا يظفرون بها إلا بعد جهد كبير، فهل استطعنا خلال ألف وثلاثمائة سنة أن نخرج بهذه المؤتمرات الشعبية العديدة الدائمة من البكاء والتباكي إلى ما هو أعود على هذه الأمة بالنفع؟ هل استطعنا في هذه المؤتمرات أن نفكر في حاضرنا ونعالج مشاكلنا؟ أيها السادة إننا في عصر لا يختلف كثيراً عن العصر الذي تولى فيه يزيد أمر الأمة إلا من ناحية واحدة! هي أن اللّه قيّض للمسلمين إماماً كالحسين يضحي بنفسه فداء لدينه وأمته أما في عصرنا هذا فليس بيننا ـ ونحن نبكي الحسين ونحيي ذكراه ـ من يقتدي به في سيرته. وكان علينا أن نتخذ من هذه المؤتمرات الشعبية الدائمة خير حافز لتوحيد الكلمة وشحذ الهمة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وبهذا فقط نكون قد أحيينا ذكرى سيد الشهداء وأحسنا الاقتداء)[580].

ص 27-28.

الصورة العامة للنثر الفني الشيعي في هذه الفترة

.على جبهتي التقليد والتجديد ظل النثر الفني الشيعي عاجزاً عن أن يرتفع إلى مستوى الشعر خلال الفترة المدروسة. وكان يظن في تعليل ذلك أن ظروفاً سياسية واجتماعية قهرت نهضة العراق الفكرية على أن تتأخر في الظهور وعلى أن تتأخر معها نهضة النثر بحكم ما يقع بين النهضتين من صلة قوية. ثم إذا جاز أن يكون النثر على جبهة التقليد بغير موضوع حي في الغالب فقد كان يلاحظ أنه على جبهة التجديد يستلهم هذا الموضوع في الجملة، مما تنعقد عليه ظاهرة النشاز في الحياتين السياسية والاجتماعية. وحين يصحّ أن يسترفد المجددون لمضمونهم ما توفروا عليه من ثقافات العصر فقد ظل التقليديون يسترفدون لهذا المضمون شرائح من التراث يظن ظناً قوياً أنها قليلة الغناء في الانتفاع بها على نحو الجد ونحن بصدد نهضة توشك أن تتنكر لكل الصفحات المضيئة في تاريخنا القديم. ويبقى أن الشكل ظل هو الآخر يمثل معادلة متكافئة تلاحظ على جهة التخلف تقليداً وصناعة وعلى جبهة النهوض تجديداً وطبعية.

الخاتمة

لقد ظل يقال في أدب الشيعة: إنه أدب عقيدة مغالية بحب آل البيت متشنجة كلما احتكت بتأريخ الخلافة الإسلامية وراء وفاة الرسول (ص) مخالفة في كثير مما اتفقت عليه جملة المذاهب الإسلامية من أصول نظرية وطقوس عملية.

ووراء بحث مفصل في عقائد الإمامية، بعيداً عن إضافات العامة، اتضح أنها عقائد إسلامية نقية لا صلة لها بعقائد الغلاة ممن يعتقد بأن الغلو يخرجهم من حظيرة الإسلام ويبتعد بهم عن حقيقته.

والواقع أن هذا ليس من الجديد في الرسالة فقد سبق إليه مؤرخون إماميون عرضوا هذه العقائد على نحو ينفي عنها بحق ما تتهم به مما لا يقع في الأصول الكبرى أو مما لا يمكن أن يحال على منطق مقبول. ولعل الذي يظن أنه من الجديد فيها ما انتهى إليه البحث من رأي في الطابع العام للأدب الشيعي إلى مطلع القرن. وكان هذا يمثل أساساً معقولاً لمقارنة منهجية بين قديم هذا الأدب وحديثه في جملة مقوماته.

ثم كانت مقولة غير موثقة تذهب إلى أن هذا الأدب مقصور على البكاء لما حلّ بآل الرسول من جهة وعلى موقف متوتر من اختيار «السقيفة» من جهة أخرى. وقد لفت نظري أن الأدب الشيعي لم يكن أدب بكاء، على هذا النحو من الإطلاق، ولم يكن كذلك يحتك بجدل في العقيدة إلا في ظل ثقافة تقليدية، حتى إذا شاعت في الفترة، أية فترة، ثقافة جديدة متحررة من الرواسب انصرف هذا الأدب إلى جدل عاطفي يباهل بالسير النقية وحدها بعيداً عن التوتر والعصبية. ويستقيم غالباً أن هذه الظاهرة تتوثق بالشواهد منذ أن ظهر التشيع وإلى مطلع هذا القرن. وكان يلاحظ أنها لا تطّرد أحياناً ولكن الاستثناء ظل يجد مسوغاته.

والواقع أنه لم يكن صعباً أن يتلمس الباحث في أدب العراقيين خلال العقود الأربعة الأولى من هذا القرن سمات شيعية تميزه عن أدب يحمل هو الآخر سمات

سنّية. ويمكن أن يردّ ذلك إلى أن المتغيرات الحضارية لم تكن قد تغلغلت بعد في حياة الناس في العراق وكان يغلبهم على أمرهم «عشائرية» تبالغ في الالتصاق بالمواريث من التقاليد والعادات وتعزل القطاع الشيعي عن القطاع السنّي إلا في الأزمة التي تهددهما معاً بالضياع. ثم يتغير الحال وراء الحرب العالمية الثانية تغيراً كبيراً، وتعود «العشائرية» ـ ونقصد بها هنا أوسع معانيها ـ مظهر ارتجاع وتخلف وتغلبها على أمرها هذه المرة علمانية أو ما يوشك أن يكون من العلمانية التي تعزل الدين عن الحياة. ويصبح من الصعب، ولا عبرة بالاستثناء، أن نتعرف إلى أدب يحمل طابع التشيع ذلك أن العقيدة وهي الموضوع الذي ظل يميز أدب الشيعة على امتداد التأريخ، لم تعد تحتل مكان الصدر من اهتمامات التشيع المعاصر وراء الحرب التي انحسرت عن طائفة من الإيديولوجيات السياسية والفلسفات الاجتماعية حتى لم يعد الانتماء إلى المذهب يمثل مظهر تديّن بقدر ما يمثل مظهر جهل وحتى أن الانتماء السياسي هو الذي يعود فيمهر وحده بطابعه جملة الآثار الأدبية التي يصنعها السنَّة والشيعة على السواء. والواقع أنه حتى حين كان يتناول الأديب الشيعي موضوعاً يقع في إطار عقيدته فقد كان يلاحظ أبداً أن ذلك يتم على معنى الموضوع «الوسيلة» لا على معنى الموضوع «الغاية». ومن هنا كانت «عاشوراء» مثلاً ومواليد الأئمة من آل البيت ووفياتهم وجملة المناسبات التي اصطلح على أن يتحدث فيها الشيعي حديثاً يحمل طابع المذهب ظروفاً مدعوة مسبقاً لأن تتفرغ لخواطر في ظاهرة النشاز التي تحكم الحياة السياسية بخاصة. وكان السنَّة يسهمون أحياناً بالتحدث في هذه الظروف على نحو ما يتحدث الشيعة.

وهكذا يكون البحث في أدب التشيع لهذه الفترة التي تقع بين مطلع القرن وثورة الرابع عشر من تموز في العراق قد انتهى إلى حقائق يمكن تلخيصها بالخطوط العريضة الآتية:

1 ـ «الاثنا عشرية» وهم المعنيون بهذه الدراسة، فرقة شيعية لا تحمل عقائدها طابع الغلو الذي يخرجها من إطار الصورة العامة للعقيدة التي تنزل بها وحي من السماء على الرسول الأعظم محمد بن عبد اللّه (ص).

2 ـ إلى مطلع القرن يلاحظ أن الأدب الذي ينتسب إلى هذه الفرقة لم يكن أدب بكاء وشتم على هذا النحو الذي يتردد في الدراسات التي أرّخت لهذا الأدب وأرسلت فيه هذه المقولة بغير توثيق، وإذا صحّ أنه بكى كثيراً لمقاتل الطالبيين فلم يكن أدب شتم في حكم مطلق وبغير شروط، ذلك أنه في ظل المناخ الفكري المتحرر

من الراسب يستبدل بالشتم مباهلة بنقاء السير، وتلك ظاهرة يقتضيها التناسق بين صحة الفكر والرؤية والموضوعية للأشياء.

3 ـ ظل ممكناً في أدب الإمامية طوال العقود الأربعة الأول من هذا القرن أن يتميز بملامح مذهبية، حتى إذا وضعت الحرب أوزارها وانفعل العراق انفعالاً عميقاً وصادقاً بالمتغيرات في الحياة الفكرية، وكان منها ظهور ما يعرف باليمين واليسار في الحياة السياسية لم يعد يسوغ أن يدرس أدب العراقيين بعامة من زاوية المذهب لأن إيديولوجية المبدأ السياسي تكون قد ألغت كل ما عداها من قيم سائدة.

المراجع الأجنبية

1 - Prècis de litterature étrangère. Par Victor Fleury, Paris, 1919.

2 - Le roman français depuis 1900. Par René Labou, 1943.

3 - La litterature expliqueé. Par CH.M. de groupes et CH. Charier, Paris, 1947, 25éme édition.

4 - Histoire générale de la litterature française. Par Daniel Mornet.

5 - Manuel de la litterature frnaçaise. Par Jean Calvin.

6 - La poésie. Par Paul Albert, 9éme édition, 1893.

7 - Maximes. Par Montaigne edit. Gram....

المحتويات

الباب الأول

الباب الثاني